





بِإِذْنِ مَوْلَانَا رَحِمَهُ اللهُ

# نِعْمَتُ الْمُنْعَمِ

## شَرَحُ الصَّحِيحِ لِلْإِمَامِ مُسْلِمٍ

الْمُقَدِّمُ وَكَتَابُ الْإِيمَانِ

تَالِيفُ

الإمام المحافظ الحجة أمير المؤمنين في الحديث مسلم  
الحجاج القشيري النيشابوري المتوفى ٢٦١ هـ

شَرَحَ

حضرت مولانا نعمت الله صاحب اعظمي  
امام حيدر آبادي اراجلوهر  
ديوبند

ناشر

مكتبة دارالدين ديوبند (مؤني) (الهند)

نصير



## جملہ حقوق بحق ناشر محفوظ ہیں

نام کتاب: نعمة المنعم شرح الصحيح للإمام مسلم

(المقدمة وكتاب الإيمان)

تالیف: حضرت مولانا نعمت اللہ صاحب اعظمی - زیدت محالیہ -

استاذ حدیث دارالعلوم دیوبند

ترتیب و تہذیب: مولانا امداد اللہ قاسمی، مفتی محمد رفیع، دارالعلوم دیوبند

سن طباعت: ذی الحجہ ۱۴۳۰ھ = مطابق نومبر ۲۰۰۹ء

تعداد صفحات: ۵۰۸

کمپوزنگ: مولوی امیر اللہ مشتاق قاسمی و مولوی اعجاز احمد قاسمی کوپانچی (منو)

زیر اہتمام: مفتی عباد الرحمن قاسمی خادم شعبہ ترتیب فتاویٰ دارالعلوم دیوبند

ناشر: مکتبہ البدر، دیوبند، یوپی، الہند 247554

MAKTABA AL-BADR, DEOBAND U.P. (INDIA)

09897860399 — 09897700799

ملنے کے پتے

❁ الامین کتابستان، دیوبند ❁ اتحاد بک ڈپو، دیوبند ❁ ثاقب بک ڈپو، دیوبند

❁ دارالکتاب، دیوبند ❁ قاسمی کتب خانہ، مسجد روڈ، ڈاکا پٹی، نوگاؤں، آسام

❁ قاسمی کتب خانہ، مین روڈ، نیل بگان، نوگاؤں، آسام

## فہرست مضامین

۲۱	..... عرض مرتب
	سوانح امام مسلم
۲۵	..... حالات
۲۵	..... تلامذہ
۲۵	..... تصانیف
۲۶	..... سبب وفات
۲۶	..... امام مسلم کا مذہب
۲۷	..... کچھ ضروری معلومات، مکثرین فی الحدیث
۲۷	..... فقہائے صحابہ
۲۸	..... احکام شرعیہ کے جامع
۲۸	..... فقہائے سبعہ
	مقدمہ مسلم
۳۱	..... کتاب کو بسم اللہ و الحمد للہ سے شروع کرنے کی وجہ
۳۲	..... حدیث بسملة و الحمد للہ پر اعتراض اور اس کا جواب
۳۳	..... نبی کریم ﷺ پر صلوٰۃ بھیجنے کی وجہ
۳۳	..... ظاہر آیت کے خلاف صلوٰۃ کے لیے ضیغہ انشاء استعمال کرنے کی وجہ
۳۴	..... دیگر انبیاء پر صلوٰۃ کا حکم



- ۳۵ ..... خاتم کے معنی میں تاویل کرنا کفر ہے
- ۳۶ ..... صلوٰۃ کے ساتھ سلام کا تذکرہ ضروری نہیں ہے
- ۳۷ ..... نبی اور رسول کا فرق
- ۳۹ ..... امام مسلم کے ایک رفیق احمد بن سلمہ کا صحیح مسلم تصنیف کرنے کی درخواست کرنا
- ۴۱ ..... جامع کی تعریف
- ۴۲ ..... درخواست پر غور کرنے سے اس قسم کی کتاب کی عمومی افادیت کا احساس ہوا
- ۴۶ ..... عوام کو تو اسی قسم کی مختصر کتاب مفید ہو سکتی ہے
- ۴۷ ..... کثیر احادیث کے مجموعے کا فائدہ محدود و مخصوص طبقہ کو ہے
- ۴۸ ..... جس حدیث میں علت ہو اس پر معل، معلول اور معلل ہر ایک کا اطلاق درست ہے
- ۴۹ ..... علت معلوم کرنے کا طریقہ
- ۵۲ ..... صحیح مسلم کی تصنیف، اور اس میں ذکر کردہ احادیث کا طریقہ انتخاب
- ۵۳ ..... طبقہ
- ۵۴ ..... دو صورتوں میں حدیث کو مکرر لانا ناگزیر ہے
- ۵۴ ..... حدیث کی تقطیع اور اس کو مختصر کرنے کا حکم
- ..... تام الضبط راویوں کی روایت کو اصالۃ اور خفیف الضبط راوی کی روایت کو بطور متابعت
- ۵۷ ..... ذکر کیا گیا ہے
- ۵۹ ..... حفظ و ضبط کی اہمیت کی وجہ سے تام الضبط و خفیف الضبط راویوں کی توضیح بہ ذریعہ مثال
- ۶۰ ..... اختلاط
- ۶۱ ..... امام مسلم نے تمام احادیث صحیحہ اور حسنہ کو نہیں نقل کیا ہے
- ۶۲ ..... مختلف اسناد و طرق کے ساتھ کل احادیث صحیحہ کی تعداد
- ۶۳ ..... بلا تکرار احادیث صحیحہ کی تعداد
- ۶۳ ..... احکام سے متعلق صحیح احادیث



- ۶۵ ..... تام الضبط وخفیف الضبط کی دوسری مثال
- ۶۶ ..... نام لے کر مثال بیان کرنے کی غرض
- ۶۷ ..... فرق مراتب کے علم سے فائدہ
- ۶۷ ..... فرق مراتب اور اس کا لحاظ کرنے پر دلیل
- ۶۸ ..... حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی حدیث معلق ہے
- ۶۸ ..... کیا مقدمہ میں بھی حدیث کی تخریج کے سلسلہ میں وہی شرائط ملحوظ ہیں جو اصل کتاب میں ہیں؟
- ۶۹ ..... کیا امام مسلم نے اپنے وعدہ کو پورا کیا
- ۷۰ ..... علماء کے اختلاف کی بنیاد
- ۷۱ ..... موضوع اور متروک حدیثیں اس کتاب میں نہیں ہیں
- ۷۲ ..... حدیث موضوع ووضا عین
- ۷۲ ..... حدیث وضع کرنے کے اسباب
- ۷۳ ..... وضاعین کا مآخذ
- ۷۴ ..... وضاعین و متروکین کی مثال
- ۷۵ ..... اس کتاب میں مہجور الحدیث اور منکر الحدیث راویوں کی بھی روایت نہیں ہے
- ۷۵ ..... مہجور الحدیث اور منکر الحدیث کی تعریف
- ۷۶ ..... حدیث منکر کی تعریف
- ۷۷ ..... منکر الحدیث کی مثالیں
- ۷۸ ..... حدیث فرد و غریب کب معتبر ہے
- ۷۹ ..... حدیث فرد و غریب کب نامقبول ہوگی
- ۸۱ ..... امام مسلم نے مزید شرح ووضاحت کا وعدہ پورا کیا؟
- ۸۳ ..... کتاب کی تصنیف کا ایک دوسرا بڑا محرک
- ۸۴ ..... ہمیشہ ثقہ لوگوں سے روایت کرنا ضروری ہے اور غیر ثقہ لوگوں کی روایت سے اجتناب لازم ہے



۸۵	..... بدعت کی تعریف
۸۵	..... بدعت کی اقسام
۸۵	..... بدعتی کی احادیث کے معتبر ہونے میں علماء کا اختلاف
۸۹	..... ”ثقہ ہی سے روایت کرنا ضروری ہے“ اس پر قرآن سے استدلال
۹۰	..... آیت سے استدلال پر ایک اشکال اور اس کا جواب
۹۱	..... شہادت و روایت میں بعض وجوہ سے فرق کرنے کا سبب
۹۱	..... روایت
۹۱	..... شہادت
۹۲	..... حدیث سے استدلال
۹۵	..... سند کو متن سے مقدم کرنا اور مؤخر کرنا دونوں جائز ہے
۹۵	..... حدیث اور اخبار میں فرق
۹۶	..... ”ح“ پڑھنے کا طریقہ
۹۶	..... فائدہ
۹۸	..... نبی کریم ﷺ کی طرف جان بوجھ کر غلط بات منسوب کرنے والے کا انجام
۱۰۰	..... فائدہ
۱۰۲	..... یعنی بڑھانے کا فائدہ
۱۰۳	..... ابن کے ہمزہ کے لکھنے اور پڑھنے کا ضابطہ
۱۰۴	..... ہر سنی بات بیان کرنا منع ہے
۱۰۵	..... حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے قول سے استدلال
۱۰۶	..... امام مالک اور عبدالرحمن بن مہدی کے قول سے استدلال
۱۰۷	..... ایاس کے قول سے استدلال
۱۰۷	..... عبداللہ بن مسعود کے قول سے استدلال
۱۰۹	..... حدیث کی تحقیق کے لیے درایت کا استعمال



۱۰۹	..... حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے استدلال
۱۱۰	..... فائدہ
۱۱۰	..... ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے قول سے استدلال
۱۱۳	..... ابن عباس رضی اللہ عنہ کے قول سے استدلال
۱۱۶	..... حدیث مرسل
۱۱۸	..... حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کے قول و عمل سے استدلال
۱۲۱	..... حدیث کی تحقیق کے لیے اسناد کی تفتیش و تنقید
۱۲۲	..... اسناد کی تفتیش کی ابتدا
۱۲۳	..... حدیث کی کتابوں کی روایت و سماعت میں بھی اسناد کا رواج
۱۲۴	..... مخطوطات میں اسناد
۱۲۵	..... اسناد صحیح متصل مسلمانوں کی خصوصیت ہے
۱۳۰	..... غیر ثقہ لوگوں سے روایت نہ کی جائے
۱۳۱	..... راویوں کے عیب کو ظاہر کرنے میں ائمہ حدیث کا انداز بیان
۱۳۵	..... درویشوں اور صوفیوں کی روایت
۱۴۲	..... قصہ خوانوں کی حدیث
۱۴۵	..... ایمان بالرجعہ
۱۴۷	..... تین نامعلوم اشخاص پر جرح
۱۴۹	..... طاعونِ جارف
۱۵۸	..... عطارہ والی حدیث
۱۶۳	..... تدلیس شیوخ
۱۶۳	..... تدلیس اسناد
۱۶۴	..... غیبت اور نصیحت میں فرق
۱۶۸	..... جرح مبہم کا حکم



- ۱۷۱ ..... ائمہ حدیث کی جرح کے نمونہ اور انداز کو بتلانا مقصود ہے
- ۱۷۲ ..... راویوں پر جرح کرنے کی وجہ
- ۱۷۳ ..... ضعیف حدیث کا بالکل اعتبار نہیں
- ۱۷۶ ..... کس قسم کی ضعیف حدیث مراد ہے
- ۱۷۸ ..... ضعیف و منکر روایات بیان کرنے کا محرک اپنا امتیاز ظاہر کرنا ہے
- ۱۷۹ ..... جب باطل بات سے ضلالت و گمراہی کا اندیشہ ہو اُس وقت اس کی تردید کرنا چاہیے
- ۱۸۰ ..... بعض منتحلی الحدیث سے مراد
- ۱۸۳ ..... حدیث معنعن کی تصحیح میں جعلی اور خود ساختہ محدثین کا مذہب
- ۱۸۳ ..... حدیث معنعن کی تعریف
- ۱۸۳ ..... حدیث مدلس
- ۱۸۵ ..... امام مسلم اور جمہور کا مذہب
- ۱۸۶ ..... جعلی اور خود ساختہ محدثین سے اُن کے قول پر دلیل عقلی و نقلی کا مطالبہ
- ۱۸۷ ..... ان کے پاس کوئی دلیل نقلی نہیں ہے
- ۱۸۹ ..... دلیل عقلی
- ۱۸۹ ..... حدیث مرسل کی تعریف
- ۱۹۰ ..... مرسل کی مشہور تعریف
- ۱۹۰ ..... حدیث مرسل کا حکم
- ۱۹۱ ..... دلیل عقلی کا الزامی جواب
- ۱۹۲ ..... نمونہ کے طور پر چند مثالیں
- ۱۹۸ ..... دلیل عقلی کا تحقیقی جواب
- ۱۹۹ ..... مدلسین کی روایت کا حکم
- ۲۰۱ ..... نمونہ کے طور پر چودہ (۱۴) مثالیں



۲۰۹ ..... امام مسلم کا دعویٰ اجماع اور اس پر تبصرہ

## کِتَابُ الْإِيمَان

۲۱۳ ..... پہلے واجب میں اختلاف اور قول صحیح کی دلیل

۲۱۵ ..... باب ”معانی الإسلام والإيمان والإحسان شرعاً“

۲۱۵ ..... منکرین تقدیر

۲۱۷ ..... اسلام کے شرعی معنی

۲۱۸ ..... ایمان کا استعمال

۲۱۸ ..... تصدیق کا مفہوم

۲۲۰ ..... ایمان و اسلام کی حقیقت

۲۲۱ ..... ایمان و عمل کا باہم ربط

۲۲۲ ..... اعمال کے ایمان کا جزء ہونے کے باب میں عقلاً چار احتمال ہیں

۲۲۳ ..... محدثین کی امام ابوحنیفہ سے ناراضگی

۲۲۵ ..... اعمال کے ایمان کا جزء حقیقی نہ ہونے کے دلائل

۲۲۷ ..... موت کی تین قسمیں ہیں

۲۲۸ ..... قدر کا مطلب

۲۲۸ ..... (۱) تقدیر کا مرتبہ علمی

۲۲۹ ..... (۲) تقدیر کا مرتبہ ارادی

۲۳۱ ..... (۳) تقدیر کا تیسرا مرحلہ کتابی

۲۳۱ ..... (۴) تقدیر کا چوتھا مرحلہ

۲۳۶ ..... فائدہ



۲۳۸	..... باب "شرائع الإسلام"
۲۳۳	..... باب "من اقتصر على فعل ما وجب عليه وانتهى عما حرم عليه، دخل الجنة"
۲۳۴	..... باب "أركان الإسلام أو مبادئ الإسلام"
۲۳۵	..... توحيد
۲۳۵	..... اسلام کے مبنی پانچ ہی کیوں؟
۲۳۶	..... باب "إطلاق الإيمان على الإسلام"
۲۵۰	..... باب "أول ما يجب على المكلفين"
۲۵۳	..... باب "يقاتل الناس إلى أن يوحّدوا الله ويلتزموا بشرائع الإسلام".....
	..... باب "الدليل على صحة إسلام من حضره الموت ما لم يشرع في
۲۵۸	..... الغرغرة ونسخ جواز الاستغفار للمشرّكين"
۲۵۹	..... باب "من مات على التوحيد دخل الجنة"
۲۶۱	..... مَنْ کے عموم میں تخصیص
۲۶۱	..... لفظ دخول میں تاویل
۲۶۱	..... لفظ جہنم میں تاویل
۲۶۱	..... لفظ حرم میں تاویل
۲۶۲	..... معجزہ کی سات شرطیں
۲۶۳	..... قریب الموت اس حدیث کو بیان کرنے کی وجہ
۲۶۶	..... باب "من يذوق طعم الإيمان وحلاوته"
۲۶۷	..... باب "بيان شعب الإيمان وأعلامها وأدناها، وفضيلة الجهاد"
۲۶۸	..... حیاء کی تعریف
۲۶۹	..... باب "الاستقامة في الإسلام"
۲۷۰	..... باب "أي خصال الإسلام خير"



باب "من يجد حلاوة الإيمان"	۲۷۱
محبت	۲۷۲
باب "وجوب محبة رسول الله صلى الله عليه وسلم أكثر من الأهل والولد والوالد والناس أجمعين"	۲۷۳
باب "من خصال الإيمان أن يحب لأخيه ما يحب لنفسه"	۲۷۶
باب "تحريم إيذاء الجار"	۲۷۷
باب "الحث على إكرام الجار والضيف والحث على الصمت"	۲۷۸
باب "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والإيمان يزيد وينقص"	۲۸۰
باب "تفاضل أهل اليمن في الإيمان"	۲۸۵
باب "محبة المؤمنين من الإيمان"	۲۸۷
باب "نقصان الإيمان من المعاصي"	۲۸۸
باب "خصال المنافق"	۲۹۰
باب "بيان حال من قال لأخيه المسلم: يا كافر"	۲۹۳
باب "من رغب عن أبيه وهو يعلم"	۲۹۳
باب "سباب المسلم فسوق وقتاله كفر"	۲۹۵
باب "لا ترجعوا بعدى كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض"	۲۹۵
باب "إطلاق الكفر على الطعن في النسب والنياحة وإباق العبد"	۲۹۶
باب "بيان كفر من قال مطرنا بنوء كذا وكذا"	۲۹۷
باب "علامة الإيمان حب علي رضي الله عنه وكذلك حب الأنصار وعلامة النفاق بغضهما"	۲۹۹
حضرت علی رضی اللہ عنہ کی محبت	۳۰۰



باب "بیان نقصان ایمان بنقص الطاعات وإطلاق لفظ الکفر علی غیر الکفر باللہ"	۳۰۱
باب "إطلاق اسم الکفر علی من ترک الصلاة"	۳۰۲
ترک صلوٰۃ	۳۰۳
باب "أی الأعمال أفضل"	۳۰۶
حج مبرور کی تعریف	۳۰۷
باب "بیان کون الشریک من أكبر الكبائر"	۳۰۷
باب "الکبائر"	۳۰۹
معجزہ و سحر میں فرق	۳۱۰
عقوق والدین	۳۱۲
باب "لا یدخل الجنة من فی قلبه کبر"	۳۱۲
کبر پیدا ہونے کے اسباب	۳۱۲
حدیث مذکور کی تاویل	۳۱۴
باب "من مات مشرکاً دخل النار ومن مات مؤمناً دخل الجنة وإن کان ارتکب الكبائر"	۳۱۵
باب "تحريم قتل الکافر بعد قوله لا إله إلا الله"	۳۱۶
باب "قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم من حمل السلاح فلیس منا"	۳۱۹
باب "قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم: من غشنا فلیس منا"	۳۲۰
باب "تحريم ضرب الخدود وشق الجيوب والدعاء بدعوى الجاهلية"	۳۲۰
باب "بیان تحريم النمیمة"	۳۲۱
باب "من لا یکلمه الله يوم القيامة ولا ینظر إلیه"	۳۲۱
اسبال کی حد	۳۲۱
باب "من قتل نفسه بشئ عذب به"	۳۲۳



- باب ”لا یغتر بفعل عامل حتی ینظر بما یختم علیہ“ ..... ۳۲۶
- باب ”قتل الإنسان نفسه ليس بكفر يخرج عن الإملة“ ..... ۳۲۸
- باب ”الرياح التي تكون في قرب القيامة تقبض من في قلبه شيء من الإيمان“ ..... ۳۲۸
- باب ”الحث على المبادرة بالأعمال قبل تظاهر الفتن“ ..... ۳۲۹
- باب ”مخافة المؤمن أن يحبط عمله“ ..... ۳۲۹
- باب ”هل يواخذ بأعمال الجاهلية إذا أسلم“ ..... ۳۳۲
- باب ”أن الإسلام يهدم ما كان قبله وكذلك الحج والهجرة“ ..... ۳۳۳
- قاتل مسلم کی توبہ ..... ۳۳۵
- باب ”حكم عمل الكافر إذا أسلم بعده“ ..... ۳۳۷
- باب ”أن الأمن بالإيمان الخالص“ ..... ۳۳۷
- اس آیت کی دوسری تفسیر ..... ۳۳۹
- باب ”بيان أن الله سبحانه لم يكلف نفسا إلّا ما يطاق به“ ..... ۳۳۹
- باب ”بيان تجاوز الله عن حديث النفس والخواطر التي لم تستقر في القلوب“ ..... ۳۴۱
- باب ”ما يهم به العبد من الحسنة والسيئة“ ..... ۳۴۳
- حدیث قدسی وغیر قدسی میں فرق ..... ۳۴۴
- باب ”بيان الوسوسة في الإيمان وما يقول من وجدها استعظام  
الوسوسة والنفرة منها خالص الإيمان والأمر بالاستعاذة عند وقوعها“ ..... ۳۴۷
- باب ”وعيد من اقتطع حق المسلم بيمين فاجرة بالنار“ ..... ۳۵۰
- یمین سے فیصلہ کا حکم ..... ۳۵۲
- باب ”من قصد أخذ مال غيره بغير حق كان القاصد مهدر الدم، ومن  
قتل دون ماله فهو شهيد“ ..... ۳۵۲
- شہید کی وجہ تسمیہ ..... ۳۵۳
- باب ”استحقاق الولي الغاش لرعيته النار“ ..... ۳۵۳



۳۵۴	باب ”رفع الأمانة والإيمان من بعض القلوب وعرض الفتن عليها“ ....
۳۵۴	حدیث کی پہلی توجیہ .....
۳۵۵	امانت کی چند قسمیں ہیں .....
۳۵۵	دوسری توجیہ .....
۳۵۶	تیسری توجیہ .....
۳۶۱	باب ”أن الإسلام بدأ غريباً وسيعود غريباً“ .....
۳۶۱	توضیح احادیث .....
۳۶۲	باب ”ذهاب الإيمان في آخر الزمان“ .....
۳۶۳	باب ”جواز الاستسارار بالإيمان للخائف“ .....
۳۶۴	تعداد میں اختلاف .....
	باب ”تأليف قلب من يخاف على إيمانه لضعفه والنهي عن القطع
۳۶۵	بالإيمان من غير دليل قاطع“ .....
۳۶۷	ایمان و اسلام کے درمیان فرق .....
۳۶۸	باب ”زيادة طمانينة القلب بتظاهر الأدلة“ .....
۳۶۹	علم الیقین .....
۳۷۰	نین الیقین .....
۳۷۰	حق الیقین .....
۳۷۲	باب ”ما أعطي النبي صلى الله عليه وسلم من الآية أعظم من آيات الأنبياء“ .....
۳۷۲	حدیث کا سیاق .....
۳۷۴	آیت و معجزہ .....
۳۷۴	معجزہ کی تعریف .....
۳۷۵	قرآن کا اعجاز .....



اسلوب قرآنی کے خصائص جس نے اس کو معجزہ بنایا	۳۷۷
باب ”وجوب ایمان برسالۃ محمد (ﷺ) ومضاعفة أجر الکتابی	
إذا آمن بالنبی“	۳۷۹
حدیث مذکور میں تفاضل فی الاجر کی وجہ	۳۸۲
یؤتون أجرهم مرتین کا مفہوم	۳۸۵
باب ”نزول عیسیٰ علیہ السلام حاکما بشریعة نبینا محمد صلی	
اللہ علیہ وسلم و بیان الدلیل علی أن هذه الملة لا تنسخ وأنه لا تزال	
طائفة منها ظاہرین علی الحق یوم القيامة“	۳۸۶
حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے انتخاب کی وجہ	۳۸۷
اولیٰ ہونے کی وجوہات	۳۸۸
حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ میں اختلاف	۳۹۳
اس کے بعد کی نمازوں کی کون امامت کرے گا	۳۹۴
حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا نزول	۳۹۴
باب ”الزمن الذی لا یقبل فیہ ایمان ولا عمل خیر“	۳۹۸
دابة الأرض کا خروج	۳۹۸
طلوع الشمس من المغرب	۳۹۹
پہلے اعتراض کا جواب	۴۰۲
دوسرے اور تیسرے اشکال کا جواب	۴۰۲
باب ”بدء الوحی الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم“	۴۰۳
(ایک شبہ)	۴۰۴
خواب کے اقسام اور اس کے اسباب	۴۰۵
آپ کے خواب دیکھنے کی مدت چھ ماہ تھی	۴۰۵

۴۰۶	نبوت و رسالت اصطفاۓی ہے	۴۰۶
۴۰۷	خلوت کی مدت	۴۰۷
۴۰۷	صوفیاء کے یہاں مدت خلوت چالیس دن ہے	۴۰۷
۴۱۲	عبادت کا طریقہ	۴۱۲
۴۱۲	حراء کو منتخب کرنے کی وجہ	۴۱۲
۴۱۳	غار حراء میں فرشتہ کی آمد کا وقت	۴۱۳
۴۱۴	جبریل کے غط و ضم کی حکمت	۴۱۴
۴۲۲	حضرت ورقہ کے احوال	۴۲۲
۴۲۴	فترۃ وحی کی مدت	۴۲۴
۴۲۵	سب سے پہلی سورت کا نزول	۴۲۵
	باب ”الإسراء برسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إلى السماوات و	
۴۲۶	فرض الصلوات“	۴۲۶
۴۲۶	اسراء اور معراج	۴۲۶
۴۲۷	معراج	۴۲۷
۴۲۹	اسراء اور معراج صرف ایک بار ہوئی ہے	۴۲۹
۴۲۹	اسراء اور معراج کا وقت	۴۲۹
۴۳۰	شق صدر	۴۳۰
۴۳۰	شق صدر تین بار ہوا	۴۳۰
۴۳۱	شق صدر کی وجہ	۴۳۱
۴۳۴	آسمان میں انبیاء کی ترتیب	۴۳۴
۴۳۵	انبیاء علیہم السلام کا آسمان اور بیت المقدس میں نظر آنا	۴۳۵
۴۳۷	پنج وقتہ نماز کی فرضیت	۴۳۷
۴۳۸	حضرت ابراہیم علیہ السلام کے بجائے حضرت موسیٰ علیہ السلام کا آنحضرت ﷺ کو مشورہ دینا	۴۳۸



۴۳۹	..... انبیاء علیہم السلام کے حلیے	❁
۴۳۹	..... حضرت عیسیٰ علیہ السلام	❁
۴۴۱	..... النسخ قبل العمل وقبل التبلیغ	❁
۴۴۲	..... بیت المقدس کو سامنے کر دینا	❁
۴۴۲	..... اسراء و معراج میں انبیاء علیہم السلام سے ملاقات	❁
	باب ”ما جاء معنى قول الله عز وجل لقد رآه نزلة أخرى وهل رأى	❁
۴۴۲	..... النبي صلى الله عليه وسلم ربّه ليلة الإسراء“	
۴۴۲	..... حضرت محمد ﷺ کو لیلۃ المعراج میں خدا کا دیدار ہوا یا نہیں؟	❁
۴۴۹	..... باب ”إثبات روية المؤمنين في الآخرة ربهم سبحانه تعالى	❁
۴۴۹	..... رؤیت، معرفت، علم	❁
۴۴۹	..... رؤیت باری کا مفہوم	❁
۴۵۰	..... آخرت میں خدا کی رؤیت	❁
۴۵۰	..... معتزلہ کے دلائل	❁
۴۵۰	..... اہل السنۃ والجماعۃ کے دلائل	❁
۴۵۳	..... معتزلہ کے استدلال کا جواب	❁
۴۵۴	..... خدا کی رؤیت بلا کیف کا مطلب	❁
۴۵۵	..... رؤیت باری کا دوسرا مفہوم	❁
۴۵۶	..... تجلی کی وضاحت	❁
۴۵۹	..... ایک نفیس تنبیہ	❁
۴۵۹	..... شاہ ولی اللہ کی تحقیق	❁
۴۶۲	..... باب ”ابتلاء الله المؤمنين بتجلياته ثم نجاتهم“	❁

۴۶۳	.....	مشبہ بہ میں شمس و قمر جمع کرنے کی وجہ	●
۴۶۷	.....	ساق اور کشف ساق	●
۴۶۷	.....	پہلی صورت کا انکار اور دوسری صورت پر ایمان کی وجہ	●
۴۶۹	.....	کیا صورت کا انکار سب نے کیا؟	●
۴۶۹	.....	کیا اس سے پہلے خدا کا دیدار ہوا تھا؟	●
۴۷۰	.....	صورت، اتیان، ساق متشابہات کے قبیل سے ہیں	●
۴۷۰	.....	متشابہات کے بارے میں سلف و خلف کا مذہب	●
۴۷۱	.....	اکثر سلف کا مذہب	●
۴۷۲	.....	حضرت ام سلمہؓ و امام مالکؒ کے قول کا مطلب	●
۴۷۳	.....	خلف کا مذہب	●
۴۷۴	.....	فیأتيهم الله في صورة کی تاویل	●
۴۷۵	.....	ساق	●
۴۷۵	.....	صورة	●
۴۷۶	.....	کیا محشر کی رویت عام ہوگی؟	●
۴۷۶	.....	جنت کی رویت	●
۴۷۷	.....	کلا لیب کی مقدار	●
۴۷۸	.....	جہنم سے مسلمانوں کی نجات	●
۴۷۹	.....	سب سے آخر میں جنت میں جانے والا	●
۴۸۱	.....	باب ”اثبات الشفاعة وإخراج المؤحدین من النار“	●
۴۸۱	.....	شفاعت کی دو قسمیں ہیں	●
۴۸۲	.....	حضرت محمد ﷺ کے لیے شفاعت کا اثبات	●



- ۲۸۳ ..... کس قسم کی شفاعت آپ ﷺ کے ساتھ خاص ہے
- ۲۸۵ ..... وہ کون لوگ ہیں جن کو اللہ خود اپنے دست قدرت سے نکالے گا
- ۲۸۵ ..... لوگوں کے دل میں انبیاء سے شفاعت کرانے کا الہام پیدا کرنا، حضرت محمد ﷺ کے
- ۲۸۵ ..... کے مقام محمود میں فائز ہونے کے اعلان و اظہار کے لئے ہوگا
- ۲۸۶ ..... حدیث شفاعت پر ایک اشکال
- ۲۸۷ ..... جواب
- ۲۸۸ ..... عذاب جہنم کی ابدیت
- ۲۸۹ ..... عذاب جہنم کی ابدیت پر استدلال
- ۲۹۰ ..... اعتراض
- ۲۹۱ ..... جواب
- ۲۹۲ ..... خدا کی طرف استہزاء و تحریہ کی نسبت
- ۲۹۳ ..... ضحک باری
- ۲۹۵ ..... دو مرتبہ وراء کہنے کی وجہ
- ۲۹۵ ..... تمام انبیاء معصوم ہیں
- ۲۹۷ ..... ثلث کذبات کی تفصیل
- ۲۹۷ ..... باب ”دعاء النبی صلی اللہ علیہ وسلم لأمتہ وبکائہ شفقة علیہم“.....
- باب ”بیان من مات علی الکفر فہو فی النار ولا تنالہ الشفاعة ولا
- ۲۹۷ ..... تنفعہ قرابة المقربین“.....
- ۲۹۸ ..... زمانہ فترت میں مرنے والوں کا حکم
- ۵۰۱ ..... باب ”شفاعة النبی صلی اللہ علیہ وسلم لأبی طالب والتخفیف عنہ بسببہ“.....
- ۵۰۱ ..... باب ”من مات علی الکفر لا ینفعہ عمل“.....

- باب ”موالاة المؤمنین ومقاطعة غیرہم والبراءة منهم“ ..... ۵۰۲
- باب ”دخول طوائف من المسلمین الجنة بغير حساب ولا عذاب“ ..... ۵۰۲
- ان لوگوں کے اوصاف ..... ۵۰۳
- باب ”یکون هذه الأمة شطر أهل الجنة“ ..... ۵۰۶
- یاجوج وماجوج ..... ۵۰۷





## عرضِ مرتب

الحمد لله رب العالمین ، والصلاة والسلام علی سید المرسلین ، وعلی آلہ و  
أصحابہ أجمعین ، أما بعد !

دارالعلوم دیوبند میں مسلم شریف کا سبق عرصہ دراز سے احقر سے متعلق ہے، ابتداء ہی سے اسباق  
سے متعلق حاصل مطالعہ کے طور پر کچھ یادداشت لکھ لیا کرتا تھا، مگر یہ شذرات منتشر اور غیر مرتب تھے،  
بعض طلبہ اور واقفین کا شدید اصرار ہوا کہ ان شذرات الذہب کو ترتیب کی لڑی میں پرو کر اہل علم کے لیے  
قابل استفادہ بنا دیا جائے، خدا کے فضل و کرم اور اس کی مدد سے ان بکھری ہوئی غیر مرتب یادداشتوں کو  
ترتیب دے کر ایک تصنیف کی شکل میں زیور طبع سے آراستہ کیا جا رہا ہے، دعاء ہے کہ خداوند عالم اس سعی  
کو مرتب اور طلبہ کے حق میں مفید بنائیں، اور اس کے نفع کو عام و جاری فرمائیں، تاہم قارئین کی خدمت  
میں عرض ہے کہ اولاً احقر کو ترتیب و تحریر کا سلیقہ نہیں ہے، دوسرے یہ کہ ان مباحث کو باقاعدہ تصنیف کے  
طور پر لکھا بھی نہیں گیا ہے، اس کے باوجود طباعت کی ہمت اس لیے ہوئی کہ مرتب کی حیثیت سے صرف  
نظر کرتے ہوئے رَبِّ مُبَلِّغٍ أَوْعٰی مِنْ سَامِعٍ کی وجہ سے ان مضامین و مباحث کو ایسا سرمایہ بہار کہنا  
چاہیے جو ایک ہاتھ سے دوسرے ہاتھ میں منتقل ہو کر اپنی تازگی میں اضافہ کر لیتا ہے ۔  
بگیراں ہمہ سرمایہ بہار از من ☆☆ کہ گل بدست تو از شاخ تازہ تر ماند

مقدمہ مسلم کا موضوع: کتاب کی تصنیف کے اسباب و محرکات اور احادیث صحیحہ کے طریقہ انتخاب کو بیان کرنا تھا، مگر اس ضمن میں امام مسلم نے اصول حدیث کے بہت سے قواعد و ضوابط کو بیان کر دیا ہے، مثلاً رواۃ حدیث کے اقسام اور ان کے احوال و احکام رواۃ حدیث کی ایک قسم جو اعلیٰ درجہ کے متقن فی الحدیث ہیں، دوسرے جو اتقان و استقامت فی الحدیث میں ان سے فروتر ہیں، متہم فی الحدیث اور منکر الحدیث، اسی طرح حدیث فرد و غریب کی تعریف اور ان کے حکم کو بھی تفصیل سے ذکر کیا ہے، حدیث مرسل اور اس کا حکم، حدیث مدلس اور معنعن کا حکم، حدیث کی تصحیح و تحقیق کے لیے درایت کا استعمال اور اس کی اسناد کی تحقیق و تفتیش اور اس کے ضمن میں جرح و تعدیل کی ضرورت اور اس کا جواز، اور ائمہ جرح و تعدیل کے جرح کے نمونے کو ذکر کیا ہے اور دیگر مسائل جن کا اندازہ فہرست دیکھنے سے ہو سکتا ہے۔

مقدمہ مسلم اصول حدیث کی کتابوں میں اولین کتاب ہے: مقدمہ مسلم کے اس سرسری جائزہ سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ جن لوگوں نے اصول حدیث کی کتابیں لکھی ہیں اور ان کتابوں کو اولین ہونے کی بھی شہرت حاصل ہے جیسے امام رامہرمزی کی کتاب الحدیث الفاصل بین الراوی والواعی، ان سب لوگوں سے بہت پہلے امام مسلم نے اس فن کی داغ بیل ڈال رکھی ہے، اسی طرح کا حال امام ترمذی کی کتاب العلل الصغیر کا بھی ہے جو جامع ترمذی کے ساتھ آخر میں ملحق ہے، بلکہ اس میں تو اصول حدیث کے مباحث مقدمہ مسلم سے بھی کہیں زیادہ ہیں اور حافظ ابن حجر کی عبارت شرح نخبة میں ”فمن اول من صنف في ذلك القاضي ابو محمد الرامهرمزي في كتاب المحدث الفاصل لكنه لم يستوعب الخ“ ہمارے قول کے خلاف نہیں ہے، بلکہ اس سے ہماری ہی تائید ہوتی ہے کہ رامہرمزی سے پہلے بھی اس طرح کی کتابیں پائی جاتی تھیں، چنانچہ ملا علی قاری شرح نخبة میں لکھتے ہیں: ”فمن صنف وفي نسخة فمن اول من صنف في ذلك أي في اصطلاح أهل الحديث القاضي ابو محمد الرامهرمزي، وفي الكلام إشعار بوجود تعدد التصنيف في قرن القاضي وعدم تحقق الأولیة“۔

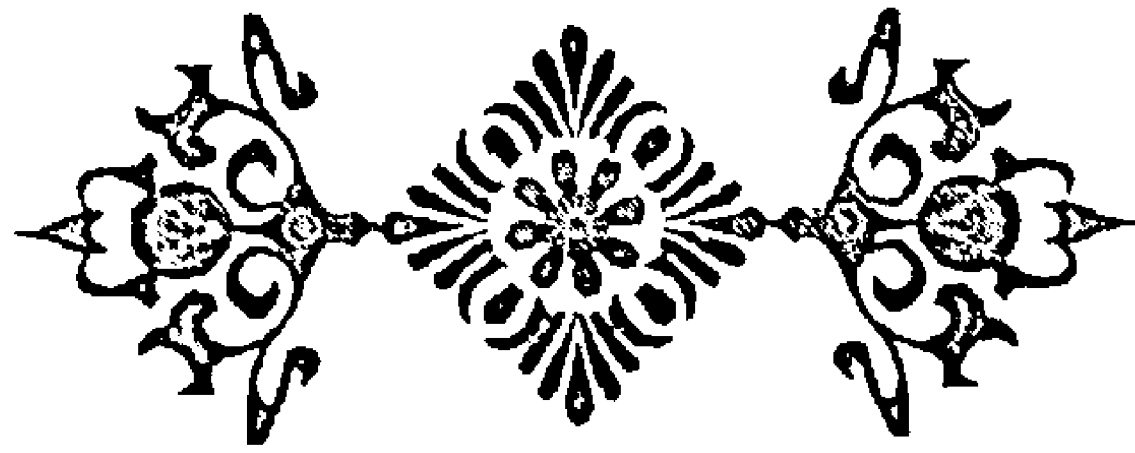
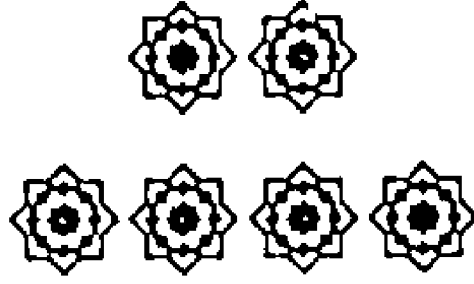


کتاب الایمان: اس کتاب کی شرح و تفصیل کرتے وقت خاص طور پر دو باتیں ملحوظ ہیں: (۱) چوں کہ سب سے پہلا فریضہ ایمان لانا ہے، اور امت میں سب سے پہلا اختلاف ایمان ہی کی تحقیق میں ظہور پذیر ہوا، اور اس اختلاف کے وقت ہی سے اس عہد کے تمام صحابہ بشمول خلیفہ راشد حضرت علی رضی اللہ عنہ کے، اور جمہور امت قرآن اور احادیث متواترہ و مشہورہ کی روشنی میں اس بات پر متفق تھے کہ کبار کا ارتکاب ایمان کو ناقص و کمزور کرتا ہے، بالکلیہ زائل اور ختم نہیں کرتا، ان کے بالمقابل ایک فرقہ ارتکاب کبار کو مزیل ایمان گردانتا تھا، موجودہ زمانہ میں بھی ایک طبقہ اگرچہ زبان سے اس کا قائل نہیں ہے کہ یہ ایمان کو زائل کرنے والی چیزیں ہیں، مگر عملاً اسی راہ پر گامزن ہے، چنانچہ یہ لوگ اپنے مدارس و جامعات میں لکھوائے جانے والے ابحاث و مقالات میں ان چیزوں کو ناقص الایمان کے بجائے ناقض الایمان کے عنوان سے تعبیر کرتے ہیں، اس لیے ہم نے ہر بحث کے اندر احادیث کی تشریح و توضیح میں اس پہلو کو بطور خاص ملحوظ رکھا ہے۔

(۲) اسی طرح متشابہ آیات و احادیث کے باب میں ایک طبقہ ہر طرح کی تاویل کو بدعت کہتا ہے حالاں کہ اگرچہ ائمہ سلف تفصیلی تاویل کے بجائے اجمالی تاویل: لیسن کمثلہ شیء کے مطابق تفویض کے قائل ہیں، مگر تفصیلی تاویل کے باب میں ائمہ سلف اور محققین علماء اس بات پر متفق ہیں کہ جب قرینہ واضح ہو، اس کو متکلم اور سامع دونوں جانتے ہوں، تو اس وقت ہر ایک کے نزدیک تاویل ہی صحیح ہے، اور اگر قرائن خفی ہوں، تو وہاں تاویل سے گریز کرنا اور تفویض کرنا بھی کے نزدیک بہتر ہے، البتہ اگر ضرورت شدیدہ کی بناء پر کوئی شخص ان متشابہات کی تاویل کر لیتا ہے، تو یہ تاویل بدعت نہیں ہے، ابحاث کے بیان میں ہم نے اس کو بھی پیش نظر رکھا ہے، ان کے علاوہ بھی بہت ساری باتیں مد نظر رکھی گئی ہیں، جن کا اندازہ اس کتاب کا قاری خود بخود کر لے گا۔

اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم اور مجبین مخلصین کے تعاون سے یہ کتاب اس امید پر شائع کی جا رہی ہے کہ شاید کوئی کتاب کے کسی کلمہ کو پسند فرما کر ہم لوگوں کے لیے دعاء خیر فرمادے، اور خداوند کریم ان کی

دعاء کو قبولیت سے نواز دیں تو اپنا کام بن جائے، ورنہ آخرت کا مدار تو اخلاص پر ہے، اور ہم جیسوں کے پاس اخلاص کہاں کہ اشاعت میں اجر کی امید ہو، خداوند کریم سے دعاء ہے کہ اس کتاب کو بھی اس کی اصل اور متن کی طرح شرف قبولیت سے نواز دیں۔ آمین۔ وَمَا ذَلِكْ عَلَى اللَّهِ بِعَزِيزٍ





## سوانح امام مسلم

نام: ابوالحسین مسلم بن الحجاج بن مسلم القشیری نیشاپوری۔

ولادت: ۲۰۴ھ یا ۲۰۶ھ وفات: ۲۶۱ھ

حالات: بارہ چودہ برس کی عمر میں حدیث کی تحصیل میں مشغول ہو گئے تھے، اپنے زمانہ کے بے شمار اہل علم سے استفادہ کیا خاص طور سے یحییٰ بن یحییٰ تمیمی، قعنبی، یحییٰ بن یونس، سعید بن منصور، امام احمد، اسماعیل بن ابی اویس اور اسی طرح کے باکمال علماء سے، اور برابر اس علم میں ان کا اشتغال رہا، جس سے فن حدیث میں کمال ہو گیا اور کبار ائمہ حدیث میں ان کا شمار ہونے لگا، اسحاق بن راہویہ امام مسلم کے بارے میں فرماتے تھے ”ای جل یكون هذا“ ابو قریش الحافظ فرماتے ہیں کہ حفاظ حدیث چار ہیں اور ان چار حفاظ حدیث میں امام مسلم کو بھی شمار کرتے تھے، ابو زرعہ رازی اور ابو حاتم امام مسلم کو اپنے زمانہ کے بڑے بڑے مشائخ پر فوقیت دیتے تھے۔

تلامذہ: امام مسلم کے تلامذہ کی تعداد بھی کافی ہے، ان تلامذہ میں ابراہیم بن ابی طالب، ابن خزیمہ، ابو عوانہ، ابو حامد شرقی، ابراہیم بن محمد بن سفیان اور اسی ابراہیم کی سند سے صحیح مسلم ہم تک پہنچی ہے، امام ترمذی نے بھی ان سے ایک حدیث نقل کیا ہے، احمد بن سلمہ رفیق درس اخیر تک ساتھ رہے وہ کہتے ہیں کہ ۲۵۰ھ میں مسلم کی تالیف میں ان کے ساتھ تھا۔

تصانیف: علم حدیث میں ان کی متعدد کتابیں ہیں جن میں سب سے زیادہ مشہور یہی کتاب ”الصحیح لمسلم“ ہے جس کے بارے میں خود امام مسلم فرماتے ہیں کہ میں نے تین لاکھ احادیث کو سامنے رکھ

کر یہ مجموعہ منتخب کیا ہے، جس میں کل احادیث کی تعداد بارہ ہزار ہے اور ابوالخفص میا نجی فرماتے ہیں کہ کل احادیث آٹھ ہزار ہے، اور الکتب الستہ جس میں احادیث کے نمبرات ڈالے ہوئے ہیں، اس میں مسلم کی احادیث و آثار کی کل تعداد سات ہزار پانچ سو ترسٹھ ہے، جن میں بانوے عدد مقدمہ میں ہیں، یعنی کتاب الایمان سے تا ختم کتاب ساتھ ہزار چار سو اکہتر احادیث و آثار ہیں، امام مسلم نے اپنی اس کتاب میں احادیث کو بہت بہتر انداز اور عمدہ ترتیب پر جمع کیا ہے، ہر مضمون کی حدیث کو ایسے مقام و محل میں ذکر کیا ہے جو اس کا بہتر اور مناسب محل تھا، اس کے ساتھ ایک حدیث کے مختلف طرق کو اور مختلف الفاظ کو یکجا کر دیا ہے، امام مسلم رحمہ اللہ علیہ نے فرمایا کہ میں نے اس کتاب کو لکھنے کے بعد ابو زرہ رازی کے سامنے پیش کیا، انھوں نے جس جس حدیث میں کسی ضعف اور علت کی طرف اشارہ کیا اس کو میں نے قلم زد کر دیا اور جس جس کو صحیح بتایا اسی کو میں نے اس کتاب میں نقل کیا، اللہ تبارک و تعالیٰ نے امام مسلم کی اس کتاب کو شرف قبولیت بخشا کہ قرآن کے بعد سب سے صحیح کتاب بخاری و مسلم کو قرار دیا گیا، صحیح مسلم کی علماء نے ہر دور میں خدمت کی اور اس پر شروح و حواشی لکھے، قاضی عیاض نے اس کی شرح لکھی، امام قرطبی، امام نازری، امام نووی، ابو عبد اللہ محمد بن خلیفہ الابی، امام سنوسی، علامہ شبیر احمد عثمانی اور دیگر حضرات برابر اپنے اپنے دور میں اس کتاب کی خدمت کرتے رہے ہیں۔

**سبب وفات:** مجلس مذاکرہ میں ایک حدیث کا تذکرہ آگیا تھا گھر آ کر اس حدیث کو تلاش کرنے لگے سامنے کھجوروں کا ایک ٹوکرا بھی رکھا ہوا تھا، حدیث کی تلاش میں انہماک تھا ادھر ٹوکرا سے کھجور بھی نکال نکال کر کھاتے جاتے تھے، انہماک کی وجہ سے کھجوروں کے کھانے کا احساس نہیں تھا اس لیے کھجوروں کی زیادہ مقدار کھا گئے، آخر تلاش کرتے کرتے حدیث مل گئی مگر کھجوروں کا ٹوکرا بھی خالی ہو چکا تھا، کہا جاتا ہے کہ یہی بات ان کی وفات کا باعث بنی۔

**امام مسلم کا مذہب:** امام مسلم کے دور میں تقلید شخصی میں جمود نہ تھا یہ حضرات حدیث پر عمل کرنے کی ہر ممکن کوشش کرتے تھے، طریقہ تعلیم و تعلم اور بلاد کے اثرات کی بنیاد پر کسی کار حجان فقہ عراقی کی طرف تھا تو کسی کار حجان فقہ حجازی کی طرف تھا، امام مسلم کار حجان زیادہ تر فقہ حجازی کی طرف تھا۔ واللہ اعلم بالصواب

## کچھ ضروری معلومات

مکثرین فی الحدیث: جن صحابہ کی روایت کردہ احادیث کی تعداد ایک ہزار سے زیادہ ہے، ان مکثرین فی الحدیث کی تعداد سات ہے:

(۱) حضرت ابو ہریرہ ان کے مرویات کی تعداد پانچ ہزار تین سو چوہتر حدیث ہے، جن میں متفق علیہ احادیث کی تعداد ۳۲۶ ہے اور بخاری کے اندر ۹۳ مسلم شریف میں ۱۹۰۔  
(۲) عبداللہ بن عمر، ان کی مرویات کی تعداد ۲۶۳۰ ہے، جن میں متفق علیہ ۱۶۸، بخاری شریف میں ۸۱، مسلم شریف میں ۳۱۔

(۳) حضرت انس بن مالک، ان کی مرویات کی تعداد ۲۲۸۶، جن میں متفق علیہ ۱۶۸ بخاری میں ۸۰ اور مسلم میں ۷۰ ہے۔

(۴) حضرت عائشہ ان کی مرویات کی تعداد ۲۲۱۰ ہے، جن میں متفق علیہ ۱۷۴ بخاری میں ۵۴ مسلم میں ۶۹ ہے۔

(۵) عبداللہ بن عباس، ان کی مرویات کی تعداد ۱۶۶۰ ہے، جن میں متفق علیہ ۱۷۵، بخاری میں ۱۱۰، اور مسلم میں ۴۹ ہے۔

(۶) جابر بن عبداللہ ان کی مرویات کی تعداد ۱۵۴۰ ہے جن میں متفق علیہ ۵۸ بخاری میں ۲۶، مسلم میں ۱۳۶۔

(۷) ابوسعید خدری ان کی روایت کردہ تعداد ۱۱۷۰ ہے، جن میں متفق علیہ ۴۳، بخاری میں ۱۶ مسلم میں ۵۲ ہے۔ (تلفیح فہوم الأثر)

فقہائے صحابہ: حضرت عمر، حضرت علی، حضرت ابن مسعود، حضرت ابی بن کعب، حضرت معاذ بن جبل اور حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ ہیں۔ (عباس دوری)

صحابہ کے علوم کے امین حضرت عمر، حضرت ابن مسعود، حضرت زید بن ثابت، حضرت علی، ابی بن کعب اور حضرت ابو درداء رضی اللہ عنہ ہیں، (مسروق) حضرت عمر، ابن مسعود اور زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کے علوم میں یکسانیت تھی، یہ لوگ ایک دوسرے سے مباحثہ کرتے اور استفادہ کرتے تھے۔



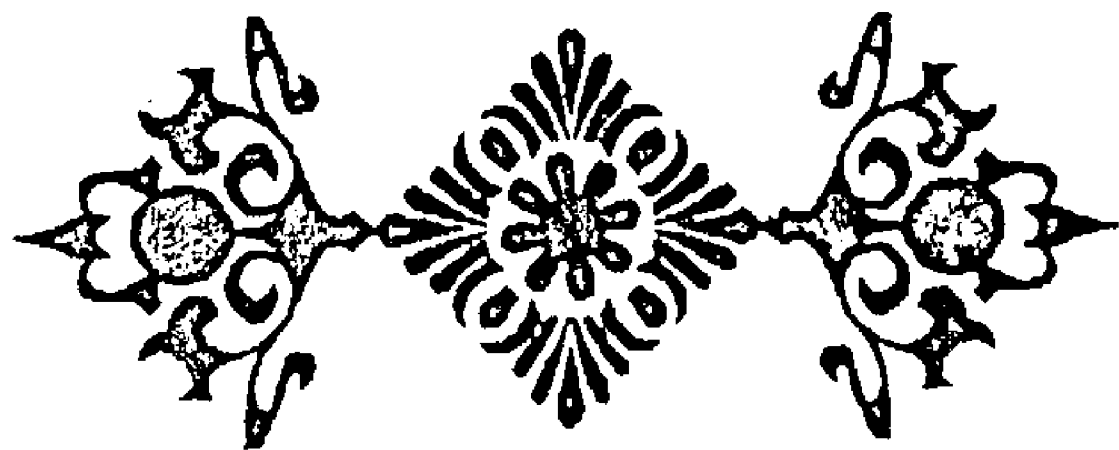
اسی طرح حضرت علی، ابو موسیٰ، ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کے علوم میں یکسانیت تھی، اور یہ ایک دوسرے سے مباحثہ کرتے اور استفادہ کرتے تھے۔ (شععی)

احکام شرعیہ کے جامع: عبداللہ بن مسعود، زید بن ثابت اور ابن عباس رضی اللہ عنہ ہیں، پھر حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے علوم کے امین علقمہ، الاسود، عبیدہ، الحارث بن قیس، مسروق، اور عمرو بن شریک ہیں، اور ان حضرات کے علوم کے امین ابزاہیم نخعی اور شععی، اور ان کے علوم کے امین ابواسحاق اور الاعمش، اور ان دونوں کے علوم کے امین سفیان ثوری ہیں۔

زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کے علوم کے امین قبیصہ بن ذویب، خارجہ بن زید، عبید اللہ بن عبداللہ بن عتبہ، عروہ بن الزبیر، ابوسلمہ بن عبد الرحمن، ابوبکر بن عبد الرحمن بن الحارث، قاسم بن محمد، سالم بن عبداللہ، سعید بن المسیب، سلیمان بن یسار اور ابان بن عثمان ہیں، ان حضرات کے علوم کے امین زہری، بکر بن عبداللہ، ابوالزناد، اور ان حضرات کے علوم کے امین امام مالک ہیں۔

ابن عباس کے علوم کے امین سعید بن جبیر، عطاء بن رباح، عکرمہ، مجاہد، جابر بن زید اور طاؤس، اور ان حضرات کے علوم کے امین عمرو بن دینار ہیں۔ (علی بن مدینی) (تلخیص فہوم الاثر)

فقہائے سبعہ: سعید بن المسیب، قاسم، عروہ، خارجہ، عبید اللہ بن عبداللہ بن عتبہ، سلیمان بن یسار اور ابوسلمہ بن عبد الرحمن، عبداللہ بن مبارک سالم بن عبداللہ کو شمار کرتے ہیں، اور ابوالزناد ابوسلمہ کی جگہ ابوبکر بن عبد الرحمن کو شمار کرتے ہیں۔ (تدریب الراوی)



مكتبة

مسلم

## مُقَدِّمَةٌ مُسْلِم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ خَاتَمِ النَّبِيِّينَ وَعَلَى جَمِيعِ  
الْأَنْبِيَاءِ وَالْمُرْسَلِينَ.

ترجمہ: ہر طرح کی تعریف کا مستحق اللہ ہے جو سارے جہان کا پروردگار ہے، اور اے اللہ صلوٰۃ نازل کر  
محمد ﷺ پر، جو تمام نبیوں کے خاتم ہیں، اور اسی طرح تمام انبیاء اور رسولوں پر۔

## کتاب کو بسم اللہ و الحمد للہ سے شروع کرنے کی وجہ

امام مسلمؒ نے اپنی کتاب خدا کی حمد و ثناء سے اللہ تعالیٰ کے انعام کا شکر ادا کرنے کے لیے شروع کی،  
خاص طور سے وہ انعام جو اس کتاب کی تالیف کی شکل میں ہو رہا ہے، نیز نبی کریم ﷺ کی اس حدیث  
کی وجہ سے، جس کو حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے روایت کیا ہے: کل کلام لا یبدأ فیہ بحمد اللہ  
فہو أجذم. أخرجه أبو داؤد من طريق الأوزاعي عن قرّة عن الزهري عن أبي سلمة عن  
أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال أبو داؤد: رواه يونس وعقيل و  
شعيب وسعيد بن عبد العزيز عن الزهري عن النبي صلى الله عليه وسلم مراسلاً (۳۲۵/۲)  
وأخرجه ابن ماجه من طريق الأوزاعي عن قرّة عن الزهري عن أبي سلمة عن أبي  
هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كل أمر ذي بال لا يبدأ فیہ بالحمد،  
فہو أقطع. (۱۳۷)



امام نوویؒ نے اس حدیث کو حسن اور جید الاسناد کہا ہے، ابن الصلاح نے کہا ہے کہ اِنَّہ حسن، دون الصحیح فوق الضعیف، اس کے سب رجال رجال صحیحین ہیں، بجز قرہ کے، کہ اس سے صرف امام مسلمؒ نے روایت کیا ہے، اور اوزاعی اور یزید بن السیمط نے قرہ کو اعلم الناس بالزہری بتلایا ہے۔ امام اوزاعی نے اس حدیث کو قرہ کے واسطہ سے اور براہ راست زہری سے بھی سنا ہے، اس لیے محمد بن کثیر اور بشر بن اسماعیل اور خارجہ بن مصعب نے عن الاوزاعی عن الزہری بغیر قرہ کے واسطہ کے براہ راست نقل کیا ہے، امام نسائی اور دارقطنی نے مرسل کو ترجیح دیا ہے۔ امام نووی کتاب الاذکار، ص: ۹۴ میں اس حدیث کے تحت تحریر فرماتے ہیں کہ: إذا رُوي الحديث موصولاً و مرسلًا، فالحكم للاتصال عند جمهور العلماء، لأنها زيادة ثقة وهي مقبولة عند الجماهير.

یہ روایت مختلف الفاظ کے ساتھ مروی ہے، کسی میں کل کلام ہے تو کسی میں کل امر ذی بال ہے، کسی میں أجزم ہے تو کسی میں أقطع آیا ہوا ہے، تو کسی میں أبتہر ہے، اسی طرح کسی میں یبدأ تو کسی میں یفتح ہے، اسی طرح کسی میں بالحمد لله تو کسی میں بحمد الله تو کسی میں بسم الله الرحمن الرحيم تو کسی میں بذكر الله موجود ہے، یہ سب ایک ہی حدیث ہے، روایت بالمعنی کی وجہ سے الفاظ مختلف ہو گئے ہیں۔

حدیث بسملة و حمدلة پر اعتراض اور اس کا جواب: بسم الله اور الحمد لله کی حدیث میں تعارض ہے اس لیے کہ اگر بسم الله سے شروع کیا جائے تو الحمد لله سے شروع ممکن نہیں، اور اگر الحمد لله سے شروع کیا جائے تو بسم الله سے ابتداء ممکن نہیں ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ جب یہ حدیث ایک ہی ہے، روایت بالمعنی کی وجہ سے اس کے الفاظ مختلف ہو گئے ہیں، اور اصل مقصود خدا کا ذکر ہے، جس شکل میں بھی ہو، الحمد لله کی صورت میں ہو یا بسم الله یا سبحان الله کی صورت میں، اس لیے بذكر الله کی روایت کو ترجیح دیا جائے گا، اس لیے کہ قاعدہ ہے جس مطلق کو ایسی دو قیدوں سے مقید کیا جائے، جو باہم متعارض ہوں، تو مطلق کو کسی بھی مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا، بلکہ مطلق کو اپنے اطلاق پر باقی رکھا جاتا ہے، لہذا بذكر الله کی روایت کو ترجیح ہوگی، اس کی تائید اس طرح بھی ہوتی ہے کہ بیشتر اعمال شرعی کو خاص لفظ ”بسم الله“ یا ”الحمد لله“ سے شروع نہیں کیا گیا ہے، جیسے کہ نماز، حج وغیرہ، اور اگر حدیث کو ایک قرار نہ دیں، بلکہ متعدد مانیں، تو پھر اس کا جواب بھی مشہور ہے کہ ابتداء کی

تین قسمیں ہیں: حقیقی، اضافی عرفی، پس بسم اللہ کی حدیث کو ابتداء حقیقی پر، الحمد للہ کی حدیث کو عرفی یا اضافی پر یاد دونوں کو عرفی پر محمول کیا جائے۔

الحمد للہ: حمد لغت کسی کی اختیاری خوبیوں کو تعظیم و تکریم کے طور پر بیان کرنا، عرفاً کسی کے انعام و احسان پر ایسا فعل کرنا جو منعم کی تعظیم پر دلالت کرے، الحمد للہ میں دو احتمال ہیں (۱) لفظاً و معنی جملہ خبریہ ہو، اس صورت میں بھی یہ خدا کی لغت و عرفاً حمد ہوگی، اس لیے کہ حمد کی خبر دینا، اس میں اختیاری خوبی کو بیان کرنا ہے، اسی طرح یہ خبر بھی ایسا فعل ہے جو محسن کی تعظیم پر دال ہے (۲) لفظاً جملہ خبریہ ہو اور معنی جملہ انشائیہ ہو، منقول شرعی کے طور پر یا مجاز کے طور پر، اور اس جملہ سے مقصود ایجاد حمد اور انشاء تعظیم ہو، جملہ خبریہ کو جب اس کے لازمی معنی میں، جیسے مدح کے لیے یا ہجو کے لیے استعمال کیا جائے، تو جمہور کے یہاں وہ جملہ انشائیہ ہو جاتا ہے، اور عبد القاہر جرجانی کے یہاں جملہ خبریہ باقی رہتا ہے۔

نبی کریم ﷺ پر صلوٰۃ بھیجنے کی وجہ: حمد کے بعد صلوٰۃ کا ذکر اس لیے کیا جاتا ہے کہ اللہ اور بندہ کے درمیان، جملہ کمالات علمیہ و عملیہ کے حصول و وصول کے یہی انبیاء کرام واسطہ اور ذریعہ ہیں، اس لیے ان کا بھی شکریہ ادا کرنا ضروری ہے، اسی لیے اللہ تعالیٰ نے ان پر صلوٰۃ و سلام کا بھی حکم دیا ہے، نیز آیت قرآنی ”رَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ“ کا بھی یہی تقاضا ہے، اس لیے کہ اس کی تفسیر میں حضرت مجاہد سے منقول ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: کہ جب میرا ذکر ہوگا تو تمہارا بھی ذکر ہوگا، لا اذکر الا ذکرت، اَشْهَدُ اَنْ لَا اِلَهَ اِلَّا اللّٰهُ وَاَشْهَدُ اَنَّ مُحَمَّدًا رَّسُولُ اللّٰهِ۔ نیز ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی ایک حدیث بھی ہے، جس کا لفظ ہے: کل امر ذی بال لا یبدأ فیہ بحمد اللہ وَالصَّلٰوة عَلٰی فَهُوَ اَقْطَع۔

ظاہر آیت کے خلاف صلوٰۃ کے لیے صیغہ انشاء استعمال کرنے کی وجہ: آیت کریمہ ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا“ کا تقاضا تو یہ ہے کہ ہم خود نبی کریم ﷺ پر صلوٰۃ و سلام بھیجیں، اور صَلِّينَا وَسَلَّمْنَا کا صیغہ استعمال کریں، مگر اس کے بجائے ہم اللہ سے درخواست کرتے ہیں کہ خود اللہ تعالیٰ آپ پر صلوٰۃ نازل کرے، اس کی وجہ یہ ہے کہ جب صحابہؓ نے حضور ﷺ سے سوال کیا کہ آپ پر سلام بھیجنے کا طریقہ تو ہم کو معلوم ہو گیا ہے مگر آپ ﷺ پر صلوٰۃ کس طرح بھیجیں؟ تو آپ نے ایسا طریقہ بتلایا جس میں اللہ تعالیٰ سے درخواست ہے، اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ایسی تعظیم جو میرے لائق ہے اس سے تم لوگ عاجز ہو، لہذا تم اللہ سے کہو کہ

ایسی صلوٰۃ جو نبی کریم ﷺ کے شایانِ شان ہو، اس کے بھیجنے سے ہم عاجز ہیں، اس لیے ہم درخواست کرتے ہیں کہ اے اللہ آپ ہماری طرف سے جناب رسول اللہ ﷺ پر اُن کے شایانِ شان صلوٰۃ نازل فرمائیں، اس حدیث سے معلوم ہوا کہ اس حکم کی تعمیل کی یہی صورت ہے کہ اللہ تعالیٰ سے درخواست کی جائے، البتہ اس کے لیے صیغہ انشاء لفظاً و معنی ہو، جیسے اَللّٰهُمَّ صَلِّ عَلٰی مُحَمَّدٍ۔ یا ایسا صیغہ ہو جو لفظاً خبر ہو معنی انشاء ہو، وہ بھی کافی ہے، جیسے صلی اللہ علیہ وسلم اور اس کی تائید اس حدیث سے ہوتی ہے جس میں خود نبی کریم ﷺ کا قول ہے: اِنَّ رَجُلًا مِّنَ الْمُنَافِقِيْنَ شَمِتَ اَنْ ضَلَّتْ نَاقَةُ رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم، دوسری حدیث: اِنْ زَيْنَبُ بِنْتُ رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم سَأَلَتْنِیْ، اِی طَرَحَ دَعَاءَ قَنُوتٍ مِّیْنَ حَسَنِ عَلِیِّ بْنِ اَبِیْ طَالِبٍ رَّبَّنَا وَتَعَالٰیْتَ وَصَلَّی اللّٰهُ عَلٰی النَّبِیِّ مُحَمَّدٍ (اخرجه النسائی ۱/۱۹۵) بلکہ نبی کریم ﷺ کے اس طریقے سے معلوم ہوتا ہے کہ بات چیت کے دوران میں جب نبی کریم ﷺ کا ذکر آئے تو صیغہ ماضی استعمال کرنا چاہیے، اور محدثین نے اسی طرح کی احادیث سے یہ طریقہ اختیار کیا ہے۔

دیگر انبیاء پر صلوٰۃ کا حکم: تمام انبیاء اور فرشتوں پر مستقلاً صلوٰۃ بھیجنے کے استحباب پر علماء کا اجماع ہے، اور جمہور علماء کے یہاں غیر انبیاء پر مستقلاً صلوٰۃ نہیں بھیجنا چاہیے، لہذا ابو بکر ﷺ نہیں کہنا چاہیے، اور صحیح قول یہ ہے کہ مکروہ تنزیہی ہے، کیوں کہ یہ بدعتی لوگوں کا شعار ہے، اور مکروہ تحریمی اور حرام وہ ہے جس میں نہی مقصود بالذات ہو، لفظ صلوٰۃ کا استعمال سلف کے یہاں انبیاء علیہم السلام کے ساتھ خاص رہا ہے، جیسے عز وجل اللہ کے ساتھ مخصوص رہا ہے، محمد عز وجل نہیں کہا جاتا، اگرچہ محمد ﷺ عزیز و جلیل ہیں، تبعاً و ضمناً غیر انبیاء، آل، اصحاب، ازواج اور اتباع پر درست و صحیح ہے، جیسا کہ احادیث صحیحہ میں اس کا ذکر موجود ہے۔ علی محمد خاتم النبیین و علی جمیع الانبیاء والمرسلین۔

نبی کریم ﷺ کے جتنے نام ہیں آپ کے اوصاف سے مشتق ہیں، اور یہ نام دو قسم کے ہیں (۱) آپ کے ساتھ دوسرا اس میں شریک نہیں ہے جیسے محمد، احمد وغیرہ (۲) ایسے اسماء جن میں دوسرے انبیاء بھی شریک ہیں، لیکن آپ کو اس میں سے حصہ کامل عطا ہوا ہے جیسے رسول اللہ، نبی اللہ، عبد اللہ، شاہد، مبشر، نذیر، نبی الرحمة، آپ کے ساتھ اصل نام مخصوص نہیں بلکہ اس کا درجہ کمال مخصوص ہے۔

محمد: حمد باب تفعیل سے: فہو محمد، جبکہ اس میں بہت سی خصائل حمیدہ ہوں جس کی بنا



پراس کی تعریف کی جائے، محمد میں محمود سے زیادہ مبالغہ ہے، محمود ثلاثی مجرد سے ہے اور محمد باب تفعیل سے، دوسروں کے اعتبار سے آپ میں، آپ کے دین میں، آپ کی امت میں زیادہ خوبیاں ہیں جس کی وجہ سے زیادہ تعریف کی گئی، اور توراۃ میں آپ کا نام محمد بتلایا گیا، جس کی وجہ سے موسیٰ علیہ السلام نے آپ ﷺ کا امتی ہونے کی تمنا کی۔

خاتم النبیین: خاتم التاء وکسرہا ہو آخر ہم لا نبی بعدہ۔ نبوت رسالت سے عام ہے، اس لیے خاتم النبیین کہا جو مستلزم ہے خاتم المرسلین ہونے کو، اور خاتم المرسلین ہونا خاتم النبیین ہونے کو مستلزم نہیں، آپ کا خاتم النبیین ہونا زمانہ اور درجہ دونوں اعتبار سے ہے، جیسا کہ حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ نے تحذیر الناس میں بیان کیا ہے، اور خاتم باعتبار درجہ، اس کو مولانا رومی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی بیان کیا ہے۔ حضرت محمد ﷺ کا خاتم ہونا قرآن اور احادیث متواترہ سے ثابت ہے، ختم نبوت کی احادیث کو مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے ایک رسالہ میں جمع کیا تو اس کی تعداد ڈیڑھ سو سے زائد ہو گئی، جن میں تیس (۳۰) احادیث صحاح ستہ کی ہیں۔

خاتم کے معنی میں تاویل کرنا کفر ہے: شریعت کے اصول، عقائد، احکام اور مسائل کو الفاظ میں بیان کیا گیا ہے، اور انسانوں کے سمجھنے کے لیے ایسا کرنا بھی ضروری تھا: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رِسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ اور رسول اللہ ﷺ نے اپنے قول و عمل سے ان الفاظ کے معانی و مفہوم کو بھی متعین فرمادیا ہے، جس طرح یہ الفاظ محفوظ ہیں، اور امت میں تواتر و تسلسل کے ساتھ منقول چلے آرہے ہیں، جیسے رسالت، ملائکہ، معاد، جنت، دوزخ، صلوٰۃ، زکوٰۃ، اسی طرح ان الفاظ کے معانی و مفہوم بھی محفوظ ہیں، اور اسی تواتر و تسلسل کے ساتھ منقول ہیں، یہ الفاظ و معانی لازم و ملزوم ہیں، جہاں الفاظ کا ماننا ضروری ہے اس کے معنی و مفہوم کو بھی تسلیم کرنا ضروری ہے، اسی لیے علماء نے ایمان کی تعریف ”تصديق النبي صلى الله عليه وسلم بما علم مجيئه به ضرورة“ سے کی ہے، اور کفر کی تعریف اور اس کے اقسام ”عدم التصديق بما علم مجيئه ضرورة“ سے فرمائی ہے۔ پھر عزم تصديق کی پانچ قسمیں ذکر کی ہیں:

- (۱) زبان و دل سے آپ ﷺ کو جھوٹا جانے اس کو کفر انکار اور کفر جہل کہا جاتا ہے۔
- (۲) دل میں سچا جانے مگر زبان سے اقرار و اعتراف نہ کرے، جیسے اہل کتاب کا کفر ﴿يعرفونه﴾

کما یعرفون أبناءہم ﴿جحدوا بہا واستیقنتھا أنفسہم﴾ ﴿فلما جاءہم ما عرفوا کفروا بہ﴾ یہ کفر جو د ہے۔

(۳) دل میں سچا جانے اور زبان سے اقرار و اعتراف بھی کرے، مگر التزام اطاعت نہ کرے، اس دین کو قبول نہ کرے، جیسے ابو طالب یا ہر قل نے کیا، یہ کفر عناد ہے۔

(۴) دل میں جھوٹا جانے، مگر زبان سے اقرار و اعتراف کسی مقصد و غرض کے لیے کرے، جیسے منافقین کیا کرتے تھے، اس کو کفر نفاق کہا جاتا ہے۔

(۵) تصدیق کا اظہار کرے، مگر ضروریات دین میں سے کسی چیز کی ایسی تشریح و تفسیر کرے، جو تمام صحابہ کی تفسیر اور اجماع امت کے خلاف ہو، مثلاً قرآن کی حقانیت کا اعتراف کرتا ہے اور جنت و دوزخ کے حق ہونے کا بھی اقرار کرتا ہے، مگر اس کا مطلب ایسا بیان کرتا ہے جو اجماع کے خلاف ہو، نصوص متواترہ اور دلیل قطعی کے خلاف ہو، اس کو کفر تاویلی اور کفر زندقہ کہا جاتا ہے، اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ خاتم النبیین کے متعلق کسی کے بارے میں یہ کہنا کہ آپ کے بعد اس کو نبی نہیں کہا جائے گا، مگر اس کے باوجود وہ شخص نبی کی طرح واجب الاطاعت ہے، اور ہر طرح کے گناہ سے محفوظ ہے اور اللہ کی طرف سے مبعوث ہے، تو یہ تاویل مسموع نہ ہوگی۔

شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی فتاویٰ عزیز یہ میں لکھتے ہیں: کہ اگر قرن اول کے خلاف تو جیہات رکیکہ کرتا ہے، تو اگر وہ خلاف اولہ قطعیہ ہے، یعنی نصوص متواترہ اور اجماع کے خلاف ہے، تو اس کو کافر سمجھنا چاہیے۔

## صلوٰۃ کے ساتھ سلام کا تذکرہ ضروری نہیں ہے

امام مسلمؒ نے رسول اللہ ﷺ پر صلوٰۃ بھیجا اور سلام کو ترک کر دیا جب کہ اللہ تعالیٰ نے ”صلوا علیہ وسلموا تسلیما“ کے ذریعہ دونوں کا حکم دیا ہے، جس کی وجہ سے امام نووی نے امام مسلم پر اعتراض کیا اور کہا کہ صلوٰۃ کے تذکرہ پر اکتفا کرنا مکروہ ہے: قد نص العلماء علی کراہیۃ الاقتصار علی الصلوٰۃ علیہ من غیر تسلیم مگر دیگر علماء نے امام نووی کی اس بات کو تسلیم نہیں کیا ہے، علامہ جزیری فرماتے ہیں کہ مجھے اب تک اس کا علم نہیں ہوا ہے کہ کسی نے اقتصار علی الصلوٰۃ کو مکروہ کہا ہو، بلکہ

صلوٰۃ وسلام کو جمع کرنا افضل ہے، اور کسی ایک پر اکتفاء کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، امام شافعیؒ نے اپنے ”الرسالۃ“ کے خطبہ میں صرف صلوٰۃ پر اکتفاء کیا ہے، ابواسحاق نے اپنی کتاب ”التنبیہ“ میں صرف صلوٰۃ پر اکتفاء کیا ہے، علامہ عینی فرماتے ہیں کہ خود نبی کریم ﷺ نے صلوٰۃ پر اکتفاء کیا ہے، دعاء قنوت کے اخیر میں ”وصلی اللہ علی النبی“ ہے، شامی: ۱/۹ میں ہے: وجزم العلامة ابن أمیر الحاج فی شرحہ علی ”التحریر“ بعدم ضحۃ القول بکراهۃ الأفراد، واستدل علیہ فی شرحہ المسمی ”حلیۃ المجلی فی شرح منیۃ المصلی“ بما فی سنن النسائی بسند صحیح فی حدیث القنوت ”وصلی اللہ علی النبی“ مع أنه فی قوله تعالیٰ: وسلام علی المرسلین، وسلام علی عبادہ الذین اصطفیٰ، إلی غیر ذلك أسوة حسنة، وممن ردّ القول بالکراهۃ، العلامة ملا علی القاری فی شرح الجزریۃ.

حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص ہمیشہ صلوٰۃ ہی پر اکتفاء کرے یا صرف سلام پر تو اس حیثیت سے کہ دونوں کے اکتار کا حکم ہے اور اس کی ترغیب ہے، مکروہ ہوگا، لیکن اگر کوئی کبھی صلوٰۃ، کبھی سلام بھیجتا رہے تو اس کے مکروہ ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے۔

وَعَلَىٰ جَمِيعِ الْأَنْبِيَاءِ وَالْمُرْسَلِينَ: نبی عام رسول خاص ہے، نبی میں رسول داخل ہے، پھر اس کے بعد رسول کے ذکر سے رسول کی فضیلت و اہمیت بیان کرنا مقصود تھا اور اس غرض کے لیے خاص کا عطف عام پر مفید ہوتا ہے، عطف الخاص علی العام، فائدتہ التنبیہ علی فضلہ، حتیٰ كأنہ لیس من جنس العام، تنزیلاً للتغایر فی الوصف، منزلة التغاير فی الذات۔ نیز یہ بھی پیش نظر ہے کہ نبوت انسان کے ساتھ مخصوص ہے، اور رسالت عام ہے، انسان اور فرشتوں دونوں میں موجود ہے: اللہ یصطفیٰ من الملائکۃ رسلاً و من الناس، تو المرسلین کے اضافہ سے فرشتے بھی اس میں شامل ہو جائیں گے۔

نبی اور رسول کا فرق: اس میں علماء کا اختلاف ہے، (۱) بعض لوگ رسول و نبی میں نسبت تساوی کے قائل ہیں، جیسا کہ صاحب شرح عقائد کارہجان ہے، (۲) بعض لوگ کہتے ہیں رسول خاص ہے، یعنی جس کے پاس نئی شریعت یا نئی کتاب ہو، اور نبی عام ہے، اس کے پاس نئی کتاب یا نئی شریعت ہو یا نہ ہو، (۳) علامہ ابن تیمیہ کی رائے یہ ہے کہ رسول اس نبی کو کہتے ہیں جس کو کفار کی طرف بھی مبعوث کیا



گیا ہو، اور نبی صرف موافقین کی طرف مبعوث ہوتا ہے۔ (۴) بعض لوگوں کی رائے یہ ہے کہ حدیث ابو ذر رضی اللہ عنہ میں حضرت آدم علیہ السلام کو رسول کہا گیا ہے، اور حضرت آدم علیہ السلام اپنی اولاد کی طرف مبعوث ہیں، اس زمانہ میں کفر کا ظہور و شیوع نہیں تھا: عن ابی ذر قلت: یا رسول اللہ! أ رأیت آدم! نبیا کان؟ قال: نعم، کان نبیا رسولا، کلمة الله قبلا، قال له: یا آدم اسکن أنت و زوجک الجنة (اخرجه الطبرانی) اس لیے علامہ ابن تیمیہ کی رائے درست نہیں ہے، اسی طرح حضرت اسماعیل علیہ السلام کو قرآن میں رسول بتلایا گیا ہے، جب کہ ان کے پاس کوئی نئی کتاب یا نئی شریعت نہیں تھی، بلکہ وہ ملت ابراہیمی پر تھے، اسی طرح حضرت یوسف علیہ السلام کو بھی رسول کہا گیا ہے، اور ان کے پاس بھی نئی کتاب یا نئی شریعت نہیں تھی بلکہ وہ بھی ملت ابراہیمی پر ہی تھے، اس لیے دوسری اور تیسری رائے بھی غیر مناسب ہے، اسی طرح ﴿مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ﴾ سے منہبوم ہو رہا ہے کہ نبی اور رسول میں تباہی نہیں ہے، بلکہ دونوں کے درمیان فرق ہے، اس لیے رسول اس نبی کو کہا جائے جس کو اللہ تعالیٰ نے منصب نبوت کے ساتھ مزید کوئی خاص شرف اور کوئی امتیاز عطا کیا ہو، البتہ وہ شرف اور امتیاز متعین نہیں ہے، چاہے وہ شرف نئی کتاب کا ہو یا نئی شریعت کا، یا کفار کی طرف مبعوث ہونے کا، یا خاص طرح کے معجزہ کا ہو، وغیر ذلک۔

تنبیہ: امام مسلم کے لیے مناسب تھا کہ نبی کریم ﷺ پر صلوٰۃ و سلام کے ساتھ آل و اصحاب کا تذکرہ فرماتے، جیسا کہ جمہور علماء کا دستور ہے، اس لیے کہ یہی حضرات ہمارے اور رسول اللہ ﷺ کے درمیان تمام علوم اور خیرات و برکات کے حصول کے لیے واسطہ اور ذریعہ ہیں، جس کی وجہ سے وہ حضرات اس بات کے مستحق ہیں کہ ہم ان کا شکریہ ادا کریں۔

أَمَّا بَعْدُ! فَإِنَّكَ - يَرْحَمُكَ اللَّهُ - بِتَوْفِيقِ خَالِقِكَ ذَكَرْتَ أَنَّكَ هَمَمْتَ بِالْفَحْصِ عَنْ تَعْرِفِ جُمْلَةِ الْأَخْبَارِ الْمَأْثُورَةِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي سُنَنِ الدِّينِ وَأَحْكَامِهِ، وَمَا كَانَ مِنْهَا فِي الثَّوَابِ وَالْعِقَابِ وَالتَّرْغِيبِ وَالتَّرْهِيْبِ وَغَيْرِ ذَلِكَ مِنْ صُنُوفِ الْأَشْيَاءِ، بِالْأَسَانِيدِ الَّتِي بِهَا نُقِلَتْ وَتَدَاوَلَهَا أَهْلُ الْعِلْمِ فِيمَا بَيْنَهُمْ، فَأَرَدْتُ - أُرْشِدَكَ اللَّهُ - أَنْ تُوقِفَ عَلَى جُمْلَتِهَا، مُؤَلَّفَةً مُحْصَاةً، وَسَأَلْتَنِي أَنْ أَلْخِصَّهَا لَكَ فِي التَّالِيفِ بِلَا تَكَرَّارٍ يَكْثُرُ، فَإِنَّ ذَلِكَ زَعَمْتُ مِمَّا يَشْغَلُكَ عَمَّا

لَهُ قَصْدٌ مِنَ التَّفْهَمِ فِيهَا وَالِاسْتِنْبَاطُ مِنْهَا .

ترجمہ: حمد و صلوة کے بعد، اللہ تم پر رحم کرے، تم نے اپنے خالق کی توفیق سے ذکر کیا تھا کہ تم کو جستجو ہے احادیث کے ایک مجموعہ کو جاننے کی، جو رسول اللہ ﷺ سے منقول ہوں، دین کے طریقوں اور اس کے احکامات کے متعلق، اور جو ترغیب و ترہیب اور ثواب و عقاب کے متعلق ہوں، اس کے علاوہ دیگر امور کے بارے میں ہوں، (وہ حدیثیں) ان سندوں کے ساتھ ہوں جن کی رو سے وہ حدیثیں نقل کی گئی ہوں، اور وہ سندیں اہل علم کے درمیان رائج ہوں، اللہ تم کو ہدایت دے، تیرا مطلب یہ تھا کہ تجھ کو واقف کرادیا جائے حدیث کے ایسے مجموعہ سے جس میں حدیثیں یکجا و مرتب ہوں، اور تو نے مجھ سے یہ سوال کیا تھا کہ میں ان حدیثوں کو تیرے لیے ایک کتاب میں اختصار کے ساتھ اس طرح جمع کر دوں کہ اس میں زیادہ تکرار نہ ہو، اس لیے کہ زیادہ تکرار تمہارے خیال میں تیرا مقصد حدیثوں کو سمجھنا اور اس سے مسائل کا استنباط کرنا ہے، اس کو فوت کر دے گا۔

## امام مسلم کے ایک رفیق احمد بن سلمہ کا صحیح مسلم

### تصنیف کرنے کی درخواست کرنا

امام مسلم کے رفیق درس و تلمیذ، احمد بن سلمہ نے امام مسلم سے ذکر کیا کہ میں احادیث صحیحہ کے ایک مختصر جامع مجموعہ کو تلاش کر رہا ہوں جس میں نبی کریم ﷺ کی مسند احادیث ہر طرح کی ہوں، فقہی احکامات، فضائل اعمال و اخلاق کے سلسلہ کی حدیثیں ہوں، اور اسی طرح اس کے علاوہ دیگر مضامین سے متعلق بھی حدیثیں اس میں ہوں، مگر مجھ کو اب تک ایسا مجموعہ دستیاب نہیں ہوا ہے، اس لیے آپ ہی احادیث سے انتخاب کر کے ایسا مجموعہ تیار کر دیں، اور اس میں اختصار بھی ملحوظ رہے، اس لیے کہ میں ان احادیث کو اچھی طرح سمجھنا بھی چاہتا ہوں، اور اس سے طرح طرح کے مسائل کا استنباط بھی کروں گا، اگر یہ مجموعہ لمبا ہو جائے گا تو میرے مقصد کے لیے مفید نہیں ہوگا، خطیب بغدادی تاریخ بغداد میں احمد بن سلمہ کے ترجمہ میں لکھتے ہیں ”رافق مسلم بن الحجاج فی رحلتہ إلى قتیبة بن سعید إلى بلخ وفي رحلته الثانية إلى البصرة“ اور آگے تحریر فرماتے ہیں ”ثم جمع له مسلم الصحيح في كتابه“

فإنك يرحمك الله بتوفيق خالقك ذكرت أنك هممت بالفحص عن تعرف

جملۃ الاخبار: بتوفیق خالقک کا تعلق ”ذکرت“ سے ہے، یرحمک اللہ سے اس کا تعلق صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ اس صورت میں بتوفیق خالقک کے بجائے بتوفیق خالقہ ہونا چاہیے، اور معنوی خرابی یہ ہوگی کہ دعاء رحمت عام نہ ہوگی، بلکہ خاص رحمت کی دعا ہوگی، جس کا تعلق توفیق سے ہے، ہمت۔ ہم بالامر ارادہ و آخہ وعزم علیہ وقصدہ۔ الفحص۔ فحص عنہ من باب فتح، بحث و طلب طلبا شديداً۔ ہمت بالفحص۔ تعلق ہمک بالفحص الاخبار خبر کی جمع ہے، اصطلاح حدیث میں خبر و حدیث مترادف ہے، بعض حضرات تباین کے قائل ہیں، حدیث جو نبی کی طرف منسوب ہو، اور خبر جو غیر نبی کی طرف منسوب ہو، اور کچھ لوگ عام خاص مطلق کی نسبت قرار دیتے ہیں، ہر حدیث خبر ہے مگر ہر خبر حدیث نہیں، عام خاص مطلق کی نسبت ہو تو الماثورۃ صفت مقیدہ ہوگی، اور ترادف کی نسبت مانی جائے تو صفت موضحہ ہوگی۔

فی سنن الدین و احکامہ: سنن سنت کی جمع ہے، لغت میں طریقہ کے معنی آتے ہیں، اصطلاح میں وہ طریقہ جو شریعت اسلامیہ میں مطلوب ہو اور فرض و واجب نہ ہو، احکام حکم کی جمع ہے، اصطلاح میں حکم کہا جاتا ہے: خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بأفعال العباد اقتضاءً أو تخييراً أو وضعاً۔ اقتضاء عام ہے، فعلاً ہو یا ترکاً، اقتضاء فعل، ترک فعل کی ممانعت کے ساتھ ہو تو واجب ہے ورنہ مستحب ہے، اگر ترک فعل اور فعل دونوں برابر ہوں تو مباح ہے، اور اگر اللہ کا خطاب کسی کو رکن یا شرط یا علت یا سبب یا مانع بنانے کے ساتھ متعلق ہو، تو وہ وضع ہے۔ سنن کے لغوی معنی مراد لیں گے تو احکامہ کا عطف رغام کے بعد خاص کا عطف ہوگا، اور اگر سنن سے اصطلاحی معنی مراد لیا جائے تو خاص کے بعد عام کے قبیل سے ہوگا، اور کلام عرب میں عطف کے دونوں طریق رائج ہیں۔

فی الثواب و العقاب والترغیب والترہیب۔ ثواب و عقاب جس میں نفس ثواب و عقاب یا نوعیت ثواب و عقاب یا مقدار ثواب و عقاب مذکور ہو، ترغیب و ترہیب: جس میں کسی ایسی چیز کا ذکر ہو جس سے اس کی رغبت و خواہش پیدا ہو، یا اس سے نفرت پیدا ہو خواہ وہ ثواب و عقاب کی قبیل سے ہو، یا دنیاوی مصلحت و مضرت کی قبیل سے، اس بناء پر ثواب و عقاب خاص اور ترغیب و ترہیب کا لفظ عام ہوگا۔

وغیر ذلک من صنوف الأشياء۔ مثلاً عقائد، فتن، سیر، مناقب، آداب وغیرہ کے سلسلے کی وہ

احادیث ہوں، امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ نے ان کی درخواست کے مطابق ہر طرح کی احادیث کا انتخاب کیا ہے، جس کی وجہ سے اس کتاب کو جامع کہنا صحیح ہے۔

**جامع کی تعریف:** شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ ”عجالتہ نافعہ“ میں لکھتے ہیں کہ حدیث کی کتابوں کی کئی قسمیں ہیں، ان میں سے ایک قسم کو جامع کہتے ہیں، اور جامع محدثین کی اصطلاح میں وہ کتاب ہے جس میں عقائد، احکام، رقائق، کھانے پینے، سفر و حضر، نشست و برخاست کے آداب اور تفسیر سے متعلق، تاریخ و سیر، فتنوں، فضائل و مناقب سے متعلق احادیث یکجا ہوں، یعنی وہ کتاب آٹھ فن کا نمونہ رکھتی ہو، محدثین نے ان مذکورہ بالا آٹھ فنون میں سے ہر فن میں جداگانہ تالیفات کی ہیں۔

عقائد کی حدیثوں کو ”علم التوحید والصفات“ کہا جاتا ہے، جیسے بیہقی کی ”کتاب الاسماء والصفات“ احکام کی احادیث کتاب الطہارۃ سے کتاب الوصایا تک فقہی ترتیب پر مرتب ہوں تو ان کو ”سنن“ کہا جاتا ہے، رقائق کی حدیثوں کو ”علم الزہد والرقاق“ کہا جاتا ہے، جیسے ابن مبارک اور امام احمد کی کتاب الزہد، آداب کی احادیث کو ”علم ادب“ کہا جاتا ہے، جیسے امام بخاری کی ”الادب المفرد“ تفسیر سے متعلق احادیث کو ”علم التفسیر“ کہا جاتا ہے، جیسے تفسیر ابن جریر، تاریخ و سیر کی دو قسمیں ہیں: وہ حدیثیں جو آسمان و زمین وغیرہ کی پیدائش سے متعلق ہوں، ان کو ”بدء خلق“ کہا جاتا ہے، اور وہ حدیثیں جو حضور اکرم ﷺ کی پیدائش سے لے کر وفات تک سے متعلق ہوں، ان کو سیر کہا جاتا ہے، احادیث فتن کو ”علم الفتن“ فضائل و مناقب کی حدیثوں کو ”علم المناقب“ کہا جاتا ہے۔ شاہ عبدالعزیز صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے جامع کی اس تعریف کی بنیاد پر فرمایا ہے کہ صحیح مسلم جامع نہیں ہے، اس لیے کہ صحیح مسلم میں اگرچہ تمام فنون کی حدیثیں موجود ہیں مگر جو حدیثیں تفسیر و قراءت سے متعلق ہیں، وہ اس میں نہیں ہیں، شاہ صاحب کے برخلاف صاحب قاموس نے صحیح مسلم پر جامع کا اطلاق کیا ہے، حاجی خلیفہ نے ”کشف الظنون“ میں اس کو ”الجامع الصحیح“ کہا ہے، ملا علی قاری بھی اس کو ”الجامع“ کے ساتھ یاد کرتے ہیں۔

نیز تفسیر کا باب مسلم میں موجود ہے، گو نہایت قلیل ہے، اس لیے کہ امام مسلم احادیث کو مکرر لانے سے احتراز کرتے ہیں، بخلاف امام بخاری کے، کہ وہ احادیث کو مکرر لاتے ہیں اور اس کے ساتھ آثار موقوفہ اور اہل لغت کے اقوال بھی نقل کرتے ہیں، جس کی وجہ سے صحیح بخاری میں ”کتاب التفسیر“ کی مقدار زیادہ معلوم ہوتی ہے۔



اور ”جامع سفیان ثوری“ اور ”جامع سفیان بن عیینہ“ میں بھی تفسیر کی احادیث قلیل ہیں، پھر بھی اُن کو جامع کہا جاتا ہے۔ لہذا شیخ مسلم کو جامع نہ کہنے کی کوئی معقول وجہ نظر نہیں آتی ہے۔

تنبیہ: جامع کی یہ تعریف شاہ عبدالعزیز صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی اپنی بیان کردہ ہے، متقدمین اس کے پابند نہیں تھے، ائمہ فن نے مؤطا کو بھی جوامع میں شمار کیا ہے: تدریب الراوی میں سیوطی نے لکھا ہے: اہم الجوامع المؤطا ثم سائر الكتب المصنفة في الاحكام، جس سے معلوم ہوا کہ ان کی نظر میں جامع وہ کتاب ہے جو ابواب فقہ پر مرتب ہو۔ بعض لوگوں نے جامع کا اطلاق ان کتابوں پر بھی کیا ہے، جن میں ابواب کی حدیث کو حروف تہجی کی ترتیب پر بیان کیا گیا ہو جیسے کتاب الایمان، کتاب البر، کتاب التوبہ چنانچہ ”جامع الاصول“ اسی ترتیب پر مرتب ہے، یا اوائل حدیث کے حروف کی ترتیب پر ہو، جیسے سیوطی کی ”جامع صغیر“۔

بالأسانید التي نقلت: راویوں کے مختلف ہونے کی وجہ سے حدیث کی سند متعدد ہو جاتی ہے، اسی طرح حدیث کے اخذ و سماع کے مختلف طریقے ہیں: جس کی وجہ سے کبھی حدثی کہا جاتا ہے، کبھی حدثنا، اور کبھی اخبرنا، اور کبھی اخبرنی، اور اس کی وجہ سے حدیث کی سند متعدد ہو جاتی ہے، مصنف نے بالأسانید سے اسی جانب اشارہ کیا ہے۔

وتداولها أهل العلم فيما بينهم: اس سے مراد ایسی سندیں ہیں جو معروف و مشہور ہوں، شاذ و غریب نہ ہوں، اور یہ بھی احتمال ہے کہ بالأسانید سے راویوں کے مختلف ہونے سے طریق حدیث متعدد ہوتے ہیں، وہ مراد ہوں، یا اور اخذ و سماع کے مختلف طریقے سے حدیث کی جو سندیں متعدد ہوتی ہیں، وہ اصطلاح کی بنا پر ہے، اس کو تداولها أهل العلم سے مراد لیا ہو۔

بالأسانید: تعرف سے متعلق ہے، اسانید، اسناد کی جمع ہے، اسناد کا استعمال دو معنی میں ہوتا ہے: (۱) لغوی معنی میں، چنانچہ کہا جاتا ہے: أسندت الحديث إلى قائله، بات کو اس کے ناقلین کے واسطے سے اس کے قائل کی طرف منسوب کیا۔ (۲) اصطلاحی معنی میں اسناد سند کے معنی میں ہے، یعنی رواۃ حدیث جس کے ذریعہ متن حدیث معلوم ہوا ہے، لغوی معنی کے اعتبار سے اسناد مصدر ہے، اس کا تشبیہ اور جمع نہیں آتا ہے، اصطلاحی معنی کے اعتبار سے اس کا تشبیہ اور جمع دونوں مستعمل ہے، کہا جاتا ہے:

هذا حديث له إسنادان، هذا حديث له أسانيد .

فائدہ: لفظ سند کا بھی استعمال دو معنوں میں ہوتا ہے: (۱) معنی مصدری: حکایۃ طریق المتن۔ (۲) اصطلاحی معنی، طریق المتن یعنی رواۃ حدیث، سند کا تشبیہ مستعمل ہے کہا جاتا ہے ہذا حدیث لہ سندان، مگر سند کی جمع اسناد مستعمل نہیں ہے۔

أن توقف: باب تفعیل سے مضارع مجہول، يقال وقف فلان فلانا علی الشئ واقف کرنا کرانا، مجرد وقف فلان فلانا علی الأمر اس کے بھی یہی معنی آتے ہیں، امام نووی فرماتے ہیں کہ واؤ کو ساکن قاف کو مخفف پڑھا جائے تو بھی صحیح ہے۔

مؤلفۃ: مرتبہ، محصاة، مجتمعۃ کلہا، یعنی جس میں ایک مضمون کی احادیث کو یکجا اور اکٹھا کر دیا گیا ہو، امام مسلم نے تالیف کے وقت میں اس کو ملحوظ رکھا ہے اور ہر حدیث کو اس کے مناسب موقع پر ذکر کیا ہے، اسی طرح ہر حدیث کی مختلف سندوں کو یکجا نقل کیا ہے، اور متن حدیث کے اختلاف کو بھی یکجا کر دیا ہے، جس کی وجہ سے مسلم کی کتاب کی ترتیب بخاری کی کتاب کی ترتیب سے بہتر ہو گئی ہے اور اس سے استفادہ آسان ہو گیا ہے، بعض حضرات نے مؤلفۃ محصاة کا یہ بھی مطلب بیان کیا ہے کہ احادیث کا ایسا مجموعہ ہو جس میں احادیث ہی احادیث ہوں، فقہی مسائل، علماء کے اقوال، قرآنی آیات تائید کے طور پر بھی مذکور نہ ہوں، جیسا بخاری نے یہ طریقہ اختیار کیا ہے۔

ألخصها. لخص الشئ اختصره أو بينه.

فإن ذلك زعمت مما يشغلك. ذلك مبتداء، مما يشغلك خبر، زعمت جملہ معترضہ  
ذلك کا مشارالیه تکرار، زعمت، زعم قول کے معنی میں حق ہو یا باطل، حدیث میں بکثرت استعمال ہے،  
زعم جبرئیل، اور ضمام بن ثعلبہ کی حدیث میں ہے، زعم رسولک، اور کبھی زعم کا اطلاق قول باطل یا مشکوک میں بھی ہوتا ہے۔ يشغل باب فتح سے شغل فلانا عن الشئ صرفہ وألهاہ، شغله بكذا جعله مشغولا به، باب افعال سے غیر فصیح ہے۔ من التفهم والاستنباط، عما قصدت کے ما کا بیان ہے۔

وَلِلَّذِي سَأَلْتَ - أَكْرَمَكَ اللَّهُ - حِينَ رَجَعْتُ إِلَى تَدْبِيرِهِ وَمَا تَوَوَّلُ إِلَيْهِ الْحَالُ

:- إِنَّ شَاءَ اللَّهُ - عَاقِبَةُ مَحْمُودَةٍ وَمَنْفَعَةٌ مُّوْجُودَةٌ، وَظَنَنْتُ حِينَ سَأَلْتَنِي تَجَشُّمَ

ذَلِكَ أَنْ لَوْ عَزِمَ لِي عَلَيْهِ وَقُضِيَ لِي تَمَامُهُ، كَانَ أَوَّلُ مَنْ يُصِيبُهُ نَفْعُ ذَلِكَ إِيَّايَ

خاصۃً قبلَ غیری مِنَ النَّاسِ، لِأَسْبَابٍ کَثِیرَةٍ یَطُولُ بِذِکْرِهَا الْوَصْفُ، إِلَّا أَنَّ جُمْلَةً  
ذَلِکَ أَنَّ ضَبْطَ الْقَلِیلِ مِنْ هَذَا الشَّانِ وَاتِّقَانَهُ، أَسْرَعُ عَلَى الْمَرْءِ مِنْ مُعَالَجَةِ الْکَثِیرِ مِنْهُ.

ترجمہ: اللہ تجھے عزت دے، جس وقت میں نے تیری درخواست اور اس کے انجام پر غور کیا تو۔ خدا  
چاہے۔ اس کا انجام بھی اچھا ہوگا اور فی الحال بھی نفع ہوگا، جب تم نے اس مجموعہ کے تیار کرنے کی زحمت  
دی تھی مجھ کو خیال ہوا کہ اگر مجھے اس کام کی توفیق ملے اور مجھ سے یہ کام ہو جائے، تو اس کا فائدہ  
دوسروں کے مقابلہ میں سب سے پہلے مجھے پہونچے گا، (مذکورہ بالا اچھا انجام اور فی الحال فائدہ) ایسے  
بہت سے اسباب کی وجہ سے جس کی تفصیل میں طوالت ہے، مگر مختصراً یہ کہ مسند احادیث کی قلیل تعداد کو  
مضبوطی اور پختگی کے ساتھ یاد کرنا ہر آدمی کے لیے زیادہ آسان ہے بہ نسبت بہت سی حدیثوں میں  
اشتغال سے۔

### درخواست پر غور کرنے سے اس قسم کی

کتاب کی عمومی افادیت کا احساس ہوا۔  
امام مسلم نے اپنے رفیق کی درخواست کو اہمیت دی، اور فرمایا کہ واقعی اگر تمہاری درخواست کے  
مطابق کتاب مرتب ہوگئی تو وہ کتاب ہر دور میں مفید ثابت ہوگی، اور اسی طرح امت کا ہر طبقہ، کیا عوام  
کیا خواص، سب کو اس سے بڑا فائدہ ہوگا، اس لیے کہ کثیر تعداد میں احادیث کی روایت کرنے اور رطب  
وینابس کے جمع کرنے سے علم حدیث کا مقصد حاصل نہیں ہو سکتا، یہ مقصد اس وقت حاصل ہوگا جب متن  
حدیث کے معنی اور مفہوم کی تحقیق کرانے، اس کی سند کے صحت و سقم سے بحث کرے، اور اس میں علت  
غامضہ ہو تو اس کو معلوم کرنے کی کوشش کرے، پھر ان سب باتوں کو یاد بھی رکھے، اگر روایات تھوڑی  
تعداد میں ہوں گی تو آدمی آسانی کے ساتھ عمدہ طور پر اس کو یاد کر سکتا ہے، اور بہتر طور سے اپنی ذمہ داری  
کو پورا کر سکتا ہے، اگر روایات کی کثرت ہوگی تو ان سب کو یاد رکھنا مشکل اور دشوار ہوگا، اور اپنی ذمہ  
داریوں کو پورا نہ کر سکے گا۔

لِلَّذِي سَأَلْتُ. خبر مقدم عاقبة متحمودة ومنفعة موجودة مبتداء مؤخر ہے، تدبرہ ضمیر  
لِلَّذِي سَأَلْتُ کی طرف راجع ہے وما تؤول إليه الحال کا عطف تدبرہ کی ضمیر پر ہے، یعنی تدبر

ما تؤول إليه میں اِلیہ کی ضمیر ما کی طرف لوٹتی ہے بعض نسخوں میں ما تؤول بہ اِلیہ الحال ہے، اس صورت میں بہ کی ضمیر تدبیر کی طرف راجع ہے اور ما تؤول کا عطف تدبیر پر ہوگا، یعنی حین رجعت اِلی ما تؤول بالتدبیر اِلیہ الحال۔

عزم لی فعل مجہول، اس کا فاعل بظاہر اللہ ہے مگر اللہ کے لیے عزم کا استعمال درست نہیں ہے، اس لیے کہ عزم کے معنی تذبذب و تردد کے بعد کسی چیز پر جمنا ہے اور خدا کی جناب اس سے منزہ ہے، جس کی وجہ سے اس کی مختلف توجیہ کی جاتی ہے۔ (۱) عزم بمعنی ارادہ ہے (۲) عزم بمعنی الزام ہے، عزمیت الزام کے معنی میں آتا ہے، حدیث میں ہے یُرَغَبْنَا فِي قِيَامِ رَمَضَانَ مِنْ غَيْرِ عَزِيمَةٍ، أَيْ مِنْ غَيْرِ الزَّامِ عَلَيْنَا۔ عزم کا پیدا کرنے والا اللہ تعالیٰ ہے تو بطور مجاز مسبب بول کر سبب مراد لیا گیا یعنی لَوْ خَلَقَ اللَّهُ فِي قُدْرَةٍ عَلَيْهِ۔

لأسباب كثيرة. عاقبة محمودة سے متعلق ہے اس صورت میں إلا أن جملة ذلك میں إلا استثناء متصل ہوگا، أي لا أذكر وجوه المحمودية كلها۔ اور ممکن ہے کہ یصیبه سے متعلق ہو اس صورت میں کتاب کا خود مصنف کے لیے مفید ہونے کی وجہ اس میں مذکور نہیں ہے، اس لیے استثناء منقطع ہوگا، لکن کے معنی میں، یا کان أول من یصیبه الخ اس قسم کی کتاب کے بچد مفید ہونے سے کنایہ ہے۔

جملة ذلك: ذلك کا مشار الیہ علی اختلاف الاقوال وجوہ محمودیت ہے یا وجوہ منفعت۔  
هذا الشأن: اس سے مراد علم الحدیث بالاسناد ہے۔ معالجة الكثير: عالجه مارسه و زاوله منه، أي من هذا الشأن۔

وَلَا سِيَّمَا عِنْدَ مَنْ لَا تَمَيِّزَ عِنْدَهُ مِنَ الْعَوَامِ إِلَّا بِأَنْ يُوقِفَهُ عَلَى التَّمْيِيزِ غَيْرُهُ، فَإِذَا كَانَ الْأَمْرُ فِي هَذَا كَمَا وَصَفْنَا، فَالْقَصْدُ مِنْهُ إِلَى الصَّحِيحِ الْقَلِيلِ أَوْلَى بِهِمْ مِنْ إِزْدِيَادِ السَّقِيمِ۔

ترجمہ: اور خاص کر عوام کو بڑا فائدہ ہوگا، جن کو دوسروں کی رہنمائی کے بغیر صحیح غلط کے درمیان کوئی تمیز نہیں ہوتی ہے، ہمارے بیان کے مطابق جب بات ایسی ہے تو ایسے لوگوں کے لیے تھوڑی صحیح حدیثوں کے حصول کا ارادہ کرنا بہتر ہے بہت سی ضعیف احادیث کی طلب سے۔



## عوام کو تو اسی قسم کی مختصر کتاب مفید ہو سکتی ہے

عوام، جن کو صحیح غیر صحیح کی کوئی تمیز نہیں ہوتی ہے، ان کے لیے تو یہی بات مفید و بہتر ہے کہ صحیح احادیث کا ایک مختصر مجموعہ منتخب کر کے دے دیا جائے تاکہ یکسو ہو کر یاد کریں اور اس سے فائدہ اٹھائیں۔

فَإِذَا كَانَ الْأَمْرُ فِي هَذَا: هَذَا كَامُشَارَالِيَهَذَا الشَّانُ هُوَ، فَالْقَصْدُ مِنْهُ إِلَى الصَّحِيحِ، الصَّحِيحُ سَعَمَرَادْحَدِيثِصَحِيحٍ أَوْحَسَنَ دُونِوُنَ هُوَ، مُصَنَّفُ نَعَمَنِ كِتَابِ مِیْنِ دُونِوُنَ طَرَحِ كِی حَدِیثِوُنَ كُؤْ كَرِ كِیَا هُوَ، مُتَقَدِّمِیْنِ عَامِ طُورِ سَعَمَرَادْحَدِیثِصَحِيحٍ كَامُاطْلَاقِصَحِيحٍ لَذَاتِهِ أَوْحَسَنَ لَذَاتِهِ دُونِوُنَ پَرِ كَرْتِی هُوَ، كَبْهَی كَبْهَی دُونِوُنَ كِی دَرْمِیَانِ تَفْرِیْقِ كَرْتِی هُوَ كِی كِی حَدِیثِ پَرِ حَسَنِ كَامُاطْلَاقِ كَرْدِیْتِی هُوَ جِیسَی اِمَامِ مَالِكِ رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَیْهِ نَعَمَ "مُسْتَوْرِدِیْنِ شَدَادُكِی" تَحْلِیْلِ اَصَابِعِ رَجَلِیْنِ " كِی حَدِیثِ پَرِ حَسَنِ كَامُاطْلَاقِ كِیَا هُوَ، اِبْنِ عَمَرٍ رَضِیَ اللّٰهُ عَنْهُ كِی حَدِیثِ "ارْتَقِیْتِی عَلَی ظَهْرِ بَیْتِی لَنَا" كُوَامَامِ شَاَفِعِی رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَیْهِ نَعَمَ اِلَا سَنَادُ فَرَمَا یَا هُوَ، اِبُو بَكْرٍ رَضِیَ اللّٰهُ عَنْهُ كِی حَدِیثِ "رُكْعَ دَوْنِ الصَّفِّ" كِی مُتَعَلِّقِ اِمَامِ شَاَفِعِی رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَیْهِ فَرَمَاتِی هُوَ: "سَمِعْتُ مِنْ یُرُوِی بَا سَنَادِ حَسَنٍ نِیْزَ "مَنْ كُنْتُ مَوْلَا هُ فَعَلِی مَوْلَا هُ" اِسْ حَدِیثِ كُوَامَامِ اَحْمَدُ نَعَمَ حَسَنُ كِبَیَا هُوَ، اِسی طَرَحِ حَدِیثِ رُكْعَانِ كِی لَقْحِی وَتَحْسِیْنِ فَرَمَا یَا هُوَ، اَلْبَیْهَةُ عَلِی بِنِ مَدِیْنِی كِی یِهَا وَاوَرِ لُؤْكَوُنَ كِی بَعْدِ نِسْبَتِصَحِيحٍ أَوْحَسَنَ كِی دَرْمِیَانِ تَفْرِیْقِ اَوَرِ اِنِ حَدِیثِوُنَ پَرِ حَسَنِ كَامُاسْتِعْمَالِ زِیَادِی هُوَ، اَوَرِ اِمَامِ تَرْمِذِی كِی ذَرِیْعَیْیَهِ اِصْطِلَاحِ لُؤْكَوُنَ كِی دَرْمِیَانِ زِیَادِی مُشْهُورِ هُوَی۔

من از دیاد السقیم: ضعیف و سقیم ہر وہ حدیث ہے جس میں صحیح اور حسن کی صفات موجود نہ ہوں، صحیح اور حسن کا مدار جن صفات پر ہے ان میں پہلی صفت سند کا اتصال ہے، اگر سند متصل نہ رہے تو حدیث ضعیف ہو جائے گی، اس کے اعتبار سے حدیث ضعیف کی کئی قسمیں ہو جاتی ہیں، جیسے معلق، معطل، مرسل جلی، مرسل خفی وغیرہ، دوسری صفت راوی کی عدالت، تیسری صفت راوی کا حفظ و ضبط ہے، ان کے اعتبار سے بھی حدیث ضعیف کی کئی قسمیں ہو جاتی ہیں، مثلاً موضوع متروک، منکر وغیرہ، چوتھی اور پانچویں صفت یہ کہ وہ شاذ اور معلل نہ ہو اس کے اعتبار سے بھی حدیث ضعیف کی کئی قسمیں ہیں، مثلاً حدیث کا شاذ ہونا، معلول ہونا، ضعیف کی جملہ اقسام اور ان کی تعریفات اصول حدیث کی کتابوں میں مذکور ہیں ان کی طرف مراجعت کی جائے۔

وَإِنَّمَا يُرْجَى بَعْضُ الْمَنْفَعَةِ فِي الْإِسْتِكْثَارِ مِنْ هَذَا الشَّانِ وَجَمْعِ الْمُكَرَّرَاتِ مِنْهُ،  
لِخَاصَّةٍ مِنَ النَّاسِ مِمَّنْ رُزِقَ فِيهِ بَعْضُ التَّيَقُّظِ وَالْمَعْرِفَةِ بِأَسْبَابِهِ وَعِلَلِهِ، فَذَلِكَ  
- إِنْشَاءُ اللَّهِ - يَهْجُمُ بِمَا أُوتِيَ مِنْ ذَلِكَ عَلَى الْفَائِدَةِ فِي الْإِسْتِكْثَارِ مِنْ جَمْعِهِ،  
فَأَمَّا عَوَامُ النَّاسِ الَّذِينَ هُمْ بِخِلَافِ مَعَانِي الْخَاصِّ مِنْ أَهْلِ التَّيَقُّظِ وَالْمَعْرِفَةِ،  
فَلَا مَعْنَى لَهُمْ فِي طَلَبِ الْحَدِيثِ الْكَثِيرِ، وَقَدْ عَجَزُوا عَنْ مَعْرِفَةِ الْقَلِيلِ.

ترجمہ: مسند احادیث کو کثیر تعداد میں روایت کرنے اور مکررات کو جمع کرنے میں ان مخصوص لوگوں کو  
فائدہ حاصل ہوتا ہے، جن میں بیدار مغزی ہو، اور احادیث کے ضعیف ہونے کے اسباب و علل سے  
واقفیت ہو، اللہ چاہے تو ایسا شخص اپنی صلاحیت و استعداد کی بنا پر بہت سی مسند احادیث کو جمع کرنے سے  
فائدہ اٹھا سکتا ہے، لیکن عوام جن میں وہ بیدار مغزی اور معرفت نہیں ہے، جو مخصوص لوگوں میں ہوتی ہے،  
تو ان کو بہت سی حدیثوں کے طلب کرنے سے کوئی فائدہ نہیں ہوتا ہے، جب کہ ان کو قلیل احادیث کی  
معرفت ہی مشکل ہے۔

### کثیر احادیث کے مجموعے کا فائدہ محدود و مخصوص طبقہ کو ہے

امام مسلمؒ نے صحیح حدیث، جو اگرچہ تعداد میں کم ہوں، اسی پر اکتفاء کرنا اولیٰ و افضل کہا، حالانکہ کتنے  
محدثین عظام ہیں جنہوں نے ایسا مجموعہ مرتب کیا ہے جس میں احادیث کی تعداد کافی مقدار میں ہے اور مکرر  
احادیث کی تعداد بھی خاصی ہے، جیسے امام احمد بن حنبل، ان کی مسند میں تقریباً چالیس ہزار حدیثیں  
ہیں، جن میں دس ہزار مکرر ہیں، اس عبارت سے اسی کا جواب دیا جا رہا ہے کہ ان حضرات کا مقصد ان  
مخصوص لوگوں کو فائدہ پہنچانا ہے جن میں احادیث کے ضعیف ہونے کے اسباب و علل سے واقفیت کے  
ساتھ تیقظ اور بیدار مغزی بھی موجود ہوتی ہے، ایسے حضرات اپنی صلاحیت کی بنا پر احادیث کی کثرت اور  
مکررات کے ذخیرہ سے پورا فائدہ اٹھاتے ہیں، اور جن لوگوں میں ایسی صلاحیت اور اہلیت نہیں ہے ان کا  
اس سے فائدہ اٹھانا دشوار ہے، بلکہ ایسی کتابیں ان کے لیے خلجان و انتشار ذہنی کا سبب ہوتی ہیں۔

من هذا الشأن سے مراد علم الحدیث بالاسناد ہے۔ عللہ کی ضمیر سقیم کی طرف راجع ہے،  
اس لیے اسبابہ کی ضمیر بھی سقیم کی طرف راجع ہوگی تاکہ انتشار ضمار نہ ہو۔

فذلك كما مشاراليہ من رزق فيه بعض التيقظ ہے، اور بتاویل مذکور لخاصة من الناس بھی ہو سکتا ہے۔ یہجم، دخل عليه بغتة، والمراد يقع وينال بغتة۔

بما أوتي من ذلك بآسبیه ہے۔ ذلك كما مشاراليہ نفس معرفت و تيقظ ہو تو اس صورت میں من تبعيضیہ ہوگا، اور اگر اس کا مشاراليہ بعض التيقظ والمعرفة ہو تو اس صورت میں من بیانیہ ہوگا۔ قد عجزوا ضرب اور سمع سے، مگر ضرب سے فصیح ہے۔

علله۔ علت کی جمع ہے، المرض الشاغل اصطلاح محدثین میں ایسی حدیث کو کہتے ہیں جس کے تمام راوی عادل وثقہ ہوں اور حدیث بظاہر صحیح معلوم ہوتی ہو، مگر اس میں کوئی پوشیدہ خرابی ایسی ہو، جس کو ماہر فن ہی ادراک کر پائے، جس سے راوی کے وہم کا علم ہوتا ہے کہ اس نے مرسل کو متصل کر دیا، ہے یا ایک حدیث کو دوسری حدیث میں داخل کر دیا ہے یا کسی ضعیف راوی کی جگہ قوی راوی کو ذکر کر دیا ہے۔

العلّة: عبارة عن سبب غامض قاذح، مع أن الظاهر السلامة منه، ويتطرق إلى الإسناد الجامع شروط الصحة ظاهراً. علم الجرح والتعديل الگ فن ہے اور علم معرفت علت الگ فن ہے۔ راوی کے فاسق، مغفل اور مجروح ہونے کا علم سہل اور آسان ہے، اور حدیث کی علت زیادہ تر ثقہ راویوں کی احادیث میں ہوا کرتی ہے، ان ثقہ راویوں کو اس کا علم نہیں ہو سکا اور انہوں نے اس کی روایت کر دی، اس کا حاصل یہ نکلا کہ جس حدیث منقطع کا انقطاع ظاہر ہو، یا جس حدیث کا راوی مجہول، یا ضعیف ہو اس کو معلول نہیں کہا جائے گا، لیکن کبھی کبھی ائمہ ایسی احادیث جس کے ضعف کی وجہ غامض و دقیق نہیں ہوتی ہے، جیسے حدیث کا مرسل و منقطع ہونا واضح ہو، یا اس کا راوی فاسق مغفل ہو، اس پر بھی معلول کا اطلاق کر دیتے ہیں، اور علل حدیث کے متعلق جو کتابیں تصنیف کی گئی ہیں اس میں اس طرح کی بہت سی احادیث کو ذکر کیا گیا ہے، بلکہ امام ترمذیؒ نے تو حدیث کے منسوخ ہونے پر بھی علت کا اطلاق کر دیا ہے۔

جس حدیث میں علت ہو اس پر معل، معلول اور

معلل ہر ایک کا اطلاق درست ہے

کہا جاتا ہے: أَعْلَى اللَّهِ فَلَانَا، أمرضه فهو مُعَلَّلٌ، اور لغت کی بعض کتابوں میں آیا ہے، عَلَّ

الشیء فهو معلول، علل ألهاه بشيءٍ وشغله به، ومنه تعليل الضبی بالطعام، اس لغوی تحقیق سے واضح ہوا کہ اس حدیث پر معلل اور معلول کا اطلاق لغتاً صحیح ہے، اور معلل کا اطلاق بطور استعارہ کے صحیح ہوگا، اور اہل فن بخاری، ترمذی، ابن عدی، دارقطنی، حاتم، ابویعلیٰ وغیرہم کی عبارتوں میں معلول کا لفظ بہت کثرت سے استعمال ہوا ہے، البتہ فعل کا استعمال باب افعال سے کرتے ہیں، لہذا امام نووی اور ابن صلاح کا ایسی حدیثوں پر معلول و معلل کے اطلاق کو کج قرار دینا صحیح نہیں ہے۔

علت معلوم کرنے کا طریقہ: احادیث کے تمام طرق کو جمع کیا جائے اور ہر راوی کے ضبط و حفظ پر نظر رکھی جائے تو حدیث کی علت کو معلوم کیا جاسکتا ہے، علی ابن مدینی فرماتے ہیں کہ: إذا لم یجمع طرقہ لم یتبین خطاہ احادیث میں کثرت اشتغال اور ہر حدیث اور اس کے درجہ پر نظر رکھنے اور اس میں عبور و مہارت کی وجہ سے ایک طرح کا ذوق پیدا ہو جاتا ہے، الفاظ کی رکاکت، سخافت، طرزِ کلام اور دیگر قرآن کی بنیاد پر بھی معلوم کر لیا جاتا ہے، یہ بات علم حدیث ہی کے ساتھ مخصوص نہیں ہے بلکہ ہر علم و فن میں اس طرح کے اشتغال سے اس فن میں اس طرح کا ملکہ حاصل ہو جاتا ہے، ایک مشاق انشاء پرداز، ایک کہنہ مشق شاعر ایک کلام کو دیکھ کر بتا دیتا ہے کہ یہ کس کا کلام ہے، یہ کس کا شعر ہے، ایک جوہری کسی موتی کے آب و رنگ کو دیکھ کر بتا دیتا ہے کہ یہ موتی اصلی ہے یا نقلی، ایک مشاق سونار بغیر کسوٹی پر پرکھے ہوئے بتلا دیتا ہے کہ یہ سونا کیسا ہے، اس سلسلہ میں کوئی منضبط قاعدہ نہیں بتایا جاسکتا ہے، جس کی وجہ سے ہر شخص کو یہ مہارت حاصل ہو جائے، البتہ اس طرح کا ملکہ اور مہارت اسی کو حاصل ہوگی جو مشق و مزاولت کرے، اسی بات کو عبدالرحمن بن مہدی بیان فرماتے ہیں: قیل لابن مہدی: إنک تقول لشیء: هذا صحیح، و هذا لم یثبت، فعمّن تقول ذلك؟ فقال: رأیت لو أتیت الناقد فأریتہ دراهمک فقال: هذا جید و هذا بهرج، أکنت تسأل عمّن ذلك أو تسلم له الأمر قال بل أسلم له الأمر: قال: فهذا كذلك بطول المجالسة والمناظرة والخبرة. (تدریب الراوی ۱/ ۲۵۳)

اور اسی کو عبدالرحمن بن مہدی نے ”معرفة الحديث إلهام“ سے تعبیر کیا ہے، یہی وجہ ہے کہ جتنے لوگ اس طرح کے ہوتے ہیں ان سب کا جواب اس مسئلہ میں یکساں ہوتا ہے، اس کو ابو زرہ نے اس طرح بیان کیا ہے: قال رجل لأبی زرعة: ما الحجة فی تعلیلکم الحديث فقال: الحجة أن تسألنی عن حدیث له علة، فأذكر علة، ثم تقصد ابن وارة، فتسأله عنه، فیکر علة، ثم



تَقْصِدُ أبا حاتم، ثم تميز كلامنا على ذلك الحديث. فإن وجدت بيننا، خلافا فاعلم أن كلامنا بكلم على مراده، وإن وجدت الكلمة متفقة فاعلم حقيقة هذا العلم. ففعل الرجل فاتفقت كلمتهم، فقال الرجل: أشهد أن هذا العلم إلهام. اور یہی مطلب ہے قائل کے قول کا: ربما يقصر عبارة المعلل عن إقامة الحجة على دعواه كالصيرفي في نقد الدينار والدرهم کہ واقع اور نفس الامر میں ظاہری دلیل سے زیادہ قوی دلیل ہوتی ہے مگر اس دلیل کے بیان کرنے سے قاصر رہتے ہیں۔ (تدريبات الراوى ۱/۲۵۲-۲۵۳)

ابن رجب حنبلی کہتے ہیں کہ ماہرین و ناقدین حدیث کو حدیث کی کثرت مزاولت اور ہر راوی کی احادیث پر عبور، اسی طرح ان رواۃ کے مراتب کے معلوم ہونے کی وجہ سے ان کو ایک خاص طرح کا ذوق اور فہم اور ملکہ حاصل ہو جاتا ہے، جس کی وجہ سے ان کو ایک طرح کا یقین ہو جاتا ہے کہ یہ حدیث فلاں شخص کی حدیث کے مشابہ ہے اور فلاں شخص کی حدیث کے مشابہ نہیں ہے، جس کی بنا پر اس حدیث کو معلول قرار دیتے ہیں، مثلاً (۱) سعید بن سنان حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں، امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ میں نے اس کی حدیث کو ترک کر دیا اس لیے کہ ان کی احادیث حضرت انس رضی اللہ عنہ کی احادیث کے مشابہ نہیں ہوتی ہیں، یعنی حضرت انس رضی اللہ عنہ سے دیگر ثقہ حضرات نے جس طرح کی روایات نقل کی ہیں سعید کی احادیث اس طرح کی نہیں ہوتی ہیں، بلکہ سعید کی احادیث حسن بصری کے کلام یا ان کے مراسیل کے مشابہ ہوتی ہیں (۲) معقل بن عبید اللہ الجزری، ان کی ابوالزبیر سے روایت کردہ احادیث ابوالزبیر کی احادیث کے مشابہ نہیں ہوتی ہیں بلکہ ابن لہیعہ کی احادیث کے مشابہ ہوتی ہیں۔ (۳) مطرف بن مازن کی احادیث ابن جریج اور معمر کے واسطے سے، اس کے متعلق ابن معین فرماتے ہیں کہ میں نے اس کی کتاب کا موازنہ اور مقابلہ کیا تو ابن جریج اور معمر کی احادیث کے برخلاف اس کو ہشام بن یوسف کی کتاب کے موافق پایا، اور ہشام کہتے بھی تھے کہ مطرف نے ان احادیث کو ابن جریج و معمر سے نہیں سنا ہے بلکہ میری کتاب سے نقل کر لیا ہے، ابن معین کہتے ہیں کہ اس موازنہ و مقابلہ کے بعد مجھ کو یقین ہو گیا کہ مطرف جھوٹا ہے اور ہشام سچا ہے۔ (۴) کبھی کسی راوی کا ایک سلسلہ معروف و مشہور ہوتا ہے جیسے ثابت عن انس عن النبی ﷺ، یا علقمہ بن وائل عن ابیہ، کوئی قوی

الحفظ شاگرد اس راوی سے غیر مشہور سلسلہ سے روایت کرتا ہے اور کوئی دوسرا شاگرد جو اس درجہ کا قوی الحفظ نہیں ہوتا ہے، اس روایت کو اس سے اس کے سلسلہ مشہورہ سے نقل کرتا ہے، ایسی صورت میں عام طور سے قوی الحفظ راوی کی روایت، جو سلسلہ غیر مشہورہ سے ہوتی ہے اس کو حفاظ حدیث ترجیح دیتے ہیں، اور سلسلہ مشہورہ کی روایت کو راوی کا وہم قرار دیتے ہیں، اس لیے کہ سلسلہ مشہورہ کی طرف عام طور سے ذہن منتقل ہو جاتا ہے، اور غیر حافظ اس طریق پر چل پڑتا ہے، اور غیر مشہور سلسلہ کو حافظ ہی یاد رکھ سکتا ہے، جیسے ایک روایت حماد بن سلمہ نے ثابت عن حبيب عن الحارث أن رجلاً قال يا رسول الله! إني أحب فلاناً الخ کو نقل کیا ہے اور ثابت کے دوسرے شاگرد جو حماد بن سلمہ کے درجہ کے نہیں ہیں، جیسے مبارک بن فضالہ، حسین بن واقد وغیرہ، ان لوگوں نے اس روایت کو ثابت عن انس عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے سلسلہ سے نقل کیا ہے، دارقطنی، نسائی، ابوحاتم نے حماد بن سلمہ کی روایت کو ترجیح دی ہے۔ قال أبو حاتم: مبارك لزم الطريق، يعني أن رواية ثابت عن أنس سلسلة معروفة تسبق إليها الألسنة و الأوهام، فيسلکها من قل حفظه، بخلاف ما قاله حماد، فإن في إسناده ما يستغرب، فلا يحفظ إلا حافظ (۵) کبھی حدیث کو اس بنیاد پر معلول قرار دیتے ہیں کہ وہ حدیث راوی کی رائے اور مذہب کے خلاف ہوتی ہے، جیسے ابو ہریرہؓ کی حدیث مسح علی الخفین کے بارے میں، امام احمد اور مسلم وغیرہ نے اس کو صحیح نہیں قرار دیا ہے، قالوا: ينكر أبو هريرة المسح على الخفين، فكيف عنده عن النبي صلى الله عليه وسلم، اسی طرح ابن عمر کی حدیث جو جنازہ کی فضیلت کے بارے میں ہے، قال البخاري: ليس بشيء، ابن عمر أنكر على أبي هريرة حديثه.

ثُمَّ إِنَّا - إِنْ شَاءَ اللَّهُ - مُبْتَدِءٌ وَنَ فِي تَخْرِيجِ مَا سَأَلْتَ وَتَأْلِيفِهِ عَلَى شَرِيطَةِ سَوْفٍ أَذْكُرُهَا لَكَ، وَهُوَ أَنَا نَعْمِدُ إِلَى جُمْلَةٍ مَا أُسْنِدَ مِنَ الْأَخْبَارِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَتَقْسِمُهَا عَلَى ثَلَاثَةِ أَقْسَامٍ وَثَلَاثِ طَبَقَاتٍ مِنَ النَّاسِ، عَلَى غَيْرِ تَكَرَّارٍ.

ترجمہ: پھر ان شاء اللہ تمہاری درخواست کے مطابق احادیث کی جمع و تالیف کا آغاز کر رہے ہیں ایک شرط کے ساتھ جس کو تم سے بیان کریں گے، وہ شرط یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ سے منقول مسند احادیث کے ایک

مجموعہ کو پیش نظر رکھ کر ان کو تقسیم کر رہے ہیں تین قسموں پر اور ان کے ناقلین کو تین طبقوں پر، بغیر تکرار کے۔

## صحیح مسلم کی تصنیف، اور اس میں ذکر کردہ احادیث کا طریقہ انتخاب

امام مسلم نے درخواست کو منظور فرماتے ہوئے صحیح مسلم کی تالیف شروع کر دی، اور اس میں امام کس طرح کی احادیث کو منتخب کر کے نقل کریں گے، اس کو اجمالاً بیان فرما رہے ہیں، کہ میرے سامنے احادیث کا ایک مجموعہ ہے جس کی تعداد تین لاکھ ہے، جیسا کہ امام مسلم کا ارشاد ہے کہ میں نے اس کتاب کو تین لاکھ احادیث سے انتخاب کر کے ترتیب دیا ہے، اور جملة ما أسند سے تمام احادیث صحیحہ و ضعیفہ کا مجموعہ مراد نہیں ہو سکتا ہے اس لیے کہ کسی شخص کا ان سب احادیث سے واقف ہونا مستبعد ہے۔ امام شافعیؒ سے منقول ہے ”ذکر عن الشافعي: من قال: إن السنة كلها اجتمعت عند

رجل، فسق، و من قال: إن شيئاً منها فات الأمة، فسق“ (توضیح الافکار ۱/۵۵)

(۱) احادیث کا جو مجموعہ ان کے پیش نظر ہے ان کو روایۃ حدیث کے حفظ و عدالت کے اعتبار سے تین درجے اور تین قسموں میں منقسم کریں گے، نمبر ۱۔ عادل تام الضبط کی روایت کردہ احادیث، ان کی روایتوں میں وہم و غلطی شاذ و نادر ہے یا بہت تھوڑی مقدار میں ہے، یا عادل خفیف الضبط کی روایت کردہ احادیث، ان کی احادیث میں وہم و غلطی زیادہ ہے مگر پھر بھی اکثریت ایسی احادیث کی ہے جو صحیح اور درست ہیں۔ نمبر ۲۔ سی الحفظ کی روایت کردہ احادیث، ان میں اکثریت ایسی روایتوں کی ہے جن میں وہم و غلطی واقع ہوئی ہے۔ نمبر ۳۔ یا ان میں صفت عدالت ہی نہیں ہے اور وہ متہم بالوضع یا کذاب ہیں، ایسے لوگوں کی روایت کردہ احادیث۔

(۲) احادیث کے انتخاب میں یہ بات پیش نظر رہے گی کہ بلا ضرورت احادیث مکرر نہ ہونے پائیں، ہاں اگر تکرار ناگزیر ہو تو ایسی صورت میں مجبوراً حدیث کو مکرر ذکر کیا جائے گا۔

شریطۃ: اس کی جمع شرائط آتی ہے، شرط کی جمع شروط ہے، شریطہ اور شرط ہم معنی ہیں، شرط علیہ، الزمہ شیئاً، من باب ضرب و نصر۔

إلى جملة ما أسند: جمل الشیء جملاً من باب نصر، جمعه عن تفريق. الجملة جماعة کل شیء۔ پہلے ہی بیان کیا جا چکا ہے کہ اس سے تمام احادیث صحیحہ و ضعیفہ کا مجموعہ مراد نہیں ہے، اور کسی

کے لیے ممکن بھی نہیں ہے کہ ان سب سے واقف ہو سکے، اور امام شافعیؒ کا قول بھی نقل کیا جا چکا ہے، کچھ مزید چیزیں اور بھی ذکر کی جارہی ہیں، ابوزرعدہ سے جب کہا گیا کہ نبی کریم ﷺ کی کل احادیث چار ہزار ہیں تو انھوں نے فرمایا ”هذا قول الزنادقة“، ومن يحصى حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم عن مائة ألف وأربعة عشر ألفاً من الصحابة ممن روى وسمع منه“ (تلقیح فہوم الاثر ۴۹) حاکم ابو عبد اللہ اپنی کتاب ”المدخل“ میں تحریر فرماتے ہیں کہ چار ہزار صحابہ سے روایتیں منقول ہیں، ادھر حافظ ابن کثیر ”البدایہ“ میں لکھتے ہیں کہ امام احمد کی مسند میں اس قدر احادیث ہیں کہ امام احمد فرماتے ہیں کہ کسی حدیث کے بارے میں اختلاف ہو تو میری مسند کی طرف مراجعت کرو، اگر اس میں موجود ہے تو وہ حدیث معتبر ہے، ورنہ وہ حدیث حجت نہیں ہے، اس مسند میں نو سو ستاسی صحابہ سے احادیث کو نقل کیا گیا ہے، اور صحاح ستہ میں ایسے صحابہ جن سے مسند احمد میں منقول نہیں ہے، ان کی تعداد تقریباً تین سو ہے، اسی طرح مسند احمد اور صحاح ستہ میں جن صحابہ سے روایتیں منقول ہیں، ان کی کل تعداد بارہ سو ستاسی ہوتی ہے۔

طبقہ: اس گروہ کو کہتے ہیں جس کی شیرازہ بندی میں کسی وصف مشترک کا لحاظ و اعتبار کیا جائے، جیسے صحابہ میں صحابیت کی صفت کا اعتبار کیا گیا تو سب کو ایک طبقہ میں شمار کیا گیا ہے، غزوہ بدر میں شرکت کا اعتبار کیا جائے تو اس صورت میں صحابہ کے دو طبقے ہو جائیں گے، محدثین کے یہاں عام طور سے طبقہ کا اطلاق ایسے لوگوں پر ہوتا ہے جن میں اس وصف مشترک کا اعتبار کرنے کے ساتھ ان کی عمر میں یکسانیت اور اسی طرح اساتذہ میں بھی اشتراک ملحوظ ہو۔

إِلَّا أَنْ يَأْتِيَ مَوْضِعٌ لَا يُسْتَعْنَى فِيهِ عَنْ تَرْدَادِ حَدِيثٍ فِيهِ زِيَادَةٌ مَعْنَى، أَوْ إِسْنَادٌ يَقَعُ إِلَى جَنْبِ إِسْنَادِهِ لِعِلَّةٍ تَكُونُ هُنَاكَ؛ لِأَنَّ الْمَعْنَى الزَّائِدَ فِي الْحَدِيثِ الْمُحْتَاجِ إِلَيْهِ يَقُومُ مَقَامَ حَدِيثٍ تَامٍ، فَلَا بُدَّ مِنْ إِعَادَةِ الْحَدِيثِ الَّذِي فِيهِ مَا وَصَفْنَا مِنَ الزِّيَادَةِ، أَوْ أَنْ نَفْصَلَ ذَلِكَ الْمَعْنَى مِنْ جُمْلَةِ الْحَدِيثِ عَلَى اخْتِصَارِهِ إِذَا أُمِكنَ، وَلَكِنْ تَفْصِيلُهُ رُبَّمَا عَسَرَ مِنْ جُمْلَتِهِ، فَإِعَادَتُهُ بِهِئِثِهِ إِذَا ضَاقَ ذَلِكَ، أَسْلَمَ، فَأَمَّا مَا وَجَدْنَا بُدًّا مِنْ إِعَادَتِهِ بِجُمْلَتِهِ مِنْ غَيْرِ حَاجَةٍ مِّنَّا إِلَيْهِ، فَلَا نَتَوَلَّى فِعْلَهُ - إِنْ نَشَاءَ اللَّهُ تَعَالَى -

ترجمہ: (مکرر حدیث نہیں ہوگی) مگر جب کوئی ایسا مقام آجائے جہاں حدیث کو دوبارہ لانا ناگزیر



ہو جائے، اس لیے کہ اس حدیث میں ایک بات زائد ہے، یا اس حدیث میں کوئی ایسی اسناد ہو جو دوسری اسناد کے پہلو میں واقع ہو رہی ہو کسی وجہ سے جو وہاں پر ہے، کیوں کہ زائد ضروری بات جو دوسری حدیث میں ہے وہ پوری حدیث کے حکم میں ہوتی ہے، اس لیے ضروری ہے حدیث کو دوبارہ ذکر کرنا اس زیادتی کی وجہ سے، یا ضروری ہے کہ اس زیادتی کو ہم اختصار کے ساتھ الگ کر لیں اگر ہو سکے، لیکن کبھی اس حصہ کو مجموعہ سے الگ کرنا دشوار ہوتا ہے، تو جب دشواری ہوگی تو من وعن بیان کر دینے کے اندر سلامتی اور بہتری ہے، اور جب پوری حدیث کو دوبارہ بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہوگی ہم اس کو دوبارہ بیان نہیں کریں گے۔ ان شاء اللہ تعالیٰ

### دو صورتوں میں حدیث کو مکرر لانا ناگزیر ہے

(۱) اسناد حدیث کی وجہ سے، مثلاً ایک حدیث کی سند میں عنعنہ ہے، اس حدیث معنعن میں سماع ثابت کرنے کے لیے دوسری ایسی حدیث کو لانا جس میں اخبار یا تحدیث ہو، یا کوئی حدیث اس کی سند میں راوی کی کنیت یا لقب مذکور ہے، اس راوی کے تعارف کے لیے اس حدیث کو دوسری ایسی سند سے ذکر کرنا جس میں راوی کا نام مذکور ہو۔

(۲) متن حدیث کی وجہ سے، سابق سے اس دوسری حدیث میں ایک ضروری مضمون زائد ہے، اس مضمون کو اس حدیث سے الگ کرنا ممکن ہو تو سند کے ذریعہ اتنے حصہ کو ذکر کر دیا جائے گا اور تکرار حدیث کی ضرورت نہیں ہوگی، اور اگر اس حصہ کو بقیہ حصہ سے الگ کرنا ممکن نہیں ہو تو ایسی صورت میں مجبوراً دوسری حدیث کو مکمل بیان کرنا ضروری ہوگا جس سے تکرار حدیث ہوگا۔

### حدیث کی تقطیع اور اس کو مختصر کرنے کا حکم

حدیث کے ایک ٹکڑے کو دوسرے ٹکڑے سے الگ کرنے کا دوسرا نام اختصار الحدیث ہے، اختلاف العلماء فی رواية بعض الحديث الواحد دون بعض، هو المسمی باختصار الحديث (تدریب الراوی ۲/۱۰۳) جو لوگ روایت بالمعنی کی اجازت نہیں دیتے ان کے یہاں تقطیع حدیث کسی حال میں جائز نہیں ہے، اور جن کے یہاں روایت بالمعنی جائز ہے، ان میں سے بھی بعض کسی حال میں بھی تقطیع

کی اجازت نہیں دیتے، اور بعض دوسرے علماء اس میں تفصیل کرتے ہیں، امام نووی شرح مسلم اور تقریب دونوں کتابوں میں لکھتے ہیں کہ صحیح قول یہ ہے کہ جو حدیث کے مضمون و مفہوم سے خوب اچھی طرح واقف ہو، اور ایک ٹکڑے کے ذکر اور دوسرے کے حذف سے معنی میں کوئی فرق نہیں پڑتا ہے اور نہ اس مضمون کو سمجھنے میں دقت و دشواری ہوتی ہے، ایسی صورت میں تقطیع حدیث جائز ہے، اس لئے کہ اس صورت میں یہ حدیث دو الگ الگ حدیث کے حکم میں ہے۔ ”والصحيح التفصيل، وهو المنع من غير العالم، وجوازہ من العارف، إذا كان مآثر کہ متمیزاً عما نقله غير متعلق بما رواه، بحيث لا يختل البيان ولا تختلف الدلالة بتركه، سواء جوزناها بالمعنى أم لا، سواء رواها من قبل تماماً أم لا، لأن ذلك بمنزلة خبرين منفصلين الخ (تذریب الراوی ۲/۱۰۴) اور حقیقت یہ ہے کہ جن لوگوں نے تقطیع اور اختصار کو ناجائز قرار دیا ہے، وہ ایسے لوگوں کے لیے ناجائز ہے جن کو اختصار کرنے کا سلیقہ نہیں ہے۔ سئل أبو عاصم: يكره الاختصار في الحديث؟ قال: نعم، لأنهم يخطئون المعنى. عن عنبسة: قلت لابن المبارك: علمت أن حماد بن سلمة كان يريد أن يختصر الحديث فينقل معناه، قال: فقال لي أو فطنت، اس صورت میں تقطیع و اختصار کو ناجائز کہا ہے جس سے مطلب و معنی فاسد ہو جائے، قال الخطيب: إن كان فيما حذف من الخبر معرفة حكم أو شرط أو أمر لا يتم التبع والمراد بالخبر إلبرواية على وجهه، فإنه يجب النقل على تمامه ويحرم حذفه؛ لأن القصد بالخبر لا يتم إلا به، وعلى هذا الوجه يحمل قول من قال: لا يحل اختصار الحديث (الكفایہ ۱۹۰) اختصار حدیث ایک مستقل فن ہے اس کو باقاعدہ سکھایا جاتا تھا، قال ابن المبارك: علمنا سفيان اختصار الحديث (تذریب ۲/۱۰۳) قال عبدالعزيز بن أبان: علمنا سفيان اختصار الحديث (الكفایہ ۱۹۳)

تقطیع حدیث کے سلسلہ میں امام مسلم نے جمہور ہی کا قول اختیار کیا ہے اور فرمایا کہ جس وقت اس ٹکڑے کو دوسرے ٹکڑے سے الگ کرنا ممکن ہوگا تو صرف حدیث کے اسی ٹکڑے کو نقل کروں گا اور جب اس ٹکڑے کو حدیث سے الگ کرنا دشوار ہو، چاہے دشواری کی وجہ یہ ہو کہ اس ٹکڑے کا ماقبل سے تعلق ہے، استثناء کا یا غایت کا یا شرط یا اور کسی قسم کا جس کی وجہ سے الگ کرنے میں معنی اور مفہوم فاسد ہو جاتے ہیں، یا اس کی اور کوئی وجہ ہو، اس صورت میں پوری حدیث نقل کروں گا۔

ترداد: بفتح التاء تکرار کے معنی میں، بصریوں کا مذہب ہے کہ تفعال تاء کے فتح کے ساتھ فعل مجرد کا مصدر ہے، اس وزن پر مصدر تکثیر کے لیے آتا ہے، فراء اور کوفیوں کا مذہب ہے کہ یہ باب تفعیل کا مصدر ہے، اس لیے کہ حرکات سکناات حروف زوائد میں اسی باب کے مشابہ ہیں۔

أو إسنادہ: اس کا زیادہ معنی یا موضع پر عطف ہے۔ لعلیہ، يقع سے متعلق ہے، اور علت سے یہاں پر علت اصطلاحی مراد نہیں ہے، بلکہ علت لغوی سبب اور وجہ کے معنی میں المحتاج إلیہ: المعنی کی صفت واقع ہے، جس کی وجہ سے منصوب ہے من الزیادة: ما وصفنا کا بیان ہے، أو أن نفصل: اس کا إعادة پر عطف ہے۔

فَأَمَّا الْقِسْمُ الْأَوَّلُ : فَإِنَّا نَتَوَخَّى أَنْ نُقَدِّمَ الْأَخْبَارَ الَّتِي هِيَ أَسْلَمُ مِنَ الْعُيُوبِ مِنْ غَيْرِهَا، وَأَنْقَى مِنْ أَنْ يَكُونَ زَائِلُوهَا أَهْلُ اسْتِقَامَةٍ فِي الْحَدِيثِ، وَإِتْقَانٍ لِمَا نَقَلُوا، لَمْ يُوجَدْ فِي رِوَايَتِهِمْ اخْتِلَافٌ شَدِيدٌ وَلَا تَخْلِيطٌ فَاحِشٌ، كَمَا قَدْ عُثِرَ فِيهِ عَلَى كَثِيرٍ مِنَ الْمُحَدَّثِينَ، وَبَانَ ذَلِكَ فِي حَدِيثِهِمْ، فَإِذَا نَحْنُ تَقْصِينَا أَخْبَارَ هَذَا الصَّنْفِ مِنَ النَّاسِ اتَّبَعْنَاهَا أَخْبَارًا يَقَعُ فِي أَسَانِيدِهَا بَعْضُ مَنْ لَيْسَ بِالْمَوْصُوفِ بِالْحِفْظِ وَالِاتِّقَانِ كَالصَّنْفِ الْمُقَدَّمِ قَبْلَهُمْ، عَلَى أَنَّهُمْ، وَإِنْ كَانُوا فِيْمَا وَصَفْنَا دُونَهُمْ، فَإِنَّ اسْمَ السُّرِّ وَالصَّدْقِ وَتَعَاطِي الْعِلْمِ يَشْمَلُهُمْ، كَعَطَاءِ بْنِ السَّائِبِ وَزَيْدِ بْنِ أَبِي زِيَادٍ وَلَيْثِ بْنِ أَبِي سُلَيْمٍ وَأَضْرَابِهِمْ، مِنْ حُمَالِ الْأَثَارِ وَنُقَالِ الْأَخْبَارِ. فَهُمْ، وَإِنْ كَانُوا بِمَا وَصَفْنَا مِنَ الْعِلْمِ وَالسُّرِّ عِنْدَ أَهْلِ الْعِلْمِ مَعْرُوفِينَ، فَغَيْرُهُمْ مِنْ أَقْرَانِهِمْ مِمَّنْ عِنْدَهُمْ مَا ذَكَرْنَا مِنَ الْإِتْقَانِ وَالِاسْتِقَامَةِ فِي الرِّوَايَةِ، يَفْضَلُونَهُمْ فِي الْحَالِ وَالْمَرْتَبَةِ، لَأَنَّ هَذَا عِنْدَ أَهْلِ الْعِلْمِ دَرَجَةٌ رَفِيعَةٌ وَخَصْلَةٌ سَنِيَّةٌ، أَلَا تَرَى أَنَّكَ إِذَا وَازَنْتَ هَؤُلَاءِ الثَّلَاثَةَ الَّذِينَ سَمَّيْنَاهُمْ: عَطَاءً وَزَيْدًا وَلَيْثًا، بِمَنْصُورِ بْنِ الْمُعْتَمِرِ وَسَلِيمَانَ الْأَعْمَشِ وَإِسْمَاعِيلَ بْنِ أَبِي خَالِدٍ، فِي إِتْقَانِ الْحَدِيثِ وَالِاسْتِقَامَةِ فِيهِ، وَجَدْتَهُمْ مُبَايِنِينَ لَهُمْ، لَا يَدَانُونَهُمْ، لَا شَكَّ عِنْدَ أَهْلِ الْعِلْمِ بِالْحَدِيثِ فِي ذَلِكَ، لِلَّذِي اسْتَفَاضَ عَنْهُمْ مِنْ صِحَّةِ حِفْظِ مَنْصُورٍ وَالْأَعْمَشِ وَإِسْمَاعِيلَ وَاتِّقَانِهِمْ لِحَدِيثِهِمْ وَإِنَّهُمْ لَمْ يَعْرِفُوا مِثْلَ ذَلِكَ مِنْ عَطَاءٍ وَزَيْدٍ وَلَيْثٍ

ترجمہ: بہر حال قسم اول کی حدیثیں، تو ہم چاہتے ہیں کہ ان میں سے پہلے ان حدیثوں کو ذکر کریں، جو عیبوں سے زیادہ محفوظ اور بے غبار ہیں، دوسری حدیثوں کے اعتبار سے، اس وجہ سے کہ ان حدیثوں کو روایت کرنے والے لوگ حدیث کو درستگی و پختگی کے ساتھ نقل کرنے والے ہیں، ان کی روایت میں زیادہ اختلاف اور خلط ملط نہیں پایا جاتا ہے، جیسا کہ بہت سے محدثین کے بارے میں یہ کیفیت معلوم ہوگئی ہے اور ان کی حدیثوں میں یہ بات ظاہر ہوگئی ہے۔ پس جب ہم اس قسم کے لوگوں کی احادیث کو مکمل طور سے بیان کر چکیں گے، تو اس کے بعد ایسی حدیثیں نقل کریں گے، جن کی اسناد میں وہ لوگ ہوں گے، جن میں اتنی استقامت اور اتقان نہیں ہے، جیسا پہلی قسم کے راویوں میں ہے، لیکن وہ لوگ اگرچہ پہلی قسم کے راویوں سے کمتر درجہ کے ہیں، مگر عیب کے چھپے رہنے کی بات اور سچائی اور علم میں اشتغال ان کو حاصل ہے، جیسے عطاء یزید اور لیث، اور ان جیسے احادیث کے ناقلین و رواۃ، وہ لوگ اشتغال بالعلم اور مستور ہونے میں اہل علم کے یہاں مشہور ہیں، لیکن ان کے علاوہ ان کے کتنے ہمسر اپنے اتقان اور استقامت فی الحدیث کی وجہ سے درجہ و رتبہ میں ان سے فائق ہیں، اس واسطے کہ اتقان و استقامت کا محدثین کے یہاں بڑا اونچا مقام ہے، اور بڑی عمدہ خصلت ہے، کیا تو نہیں دیکھتا ہے کہ ان تینوں: عطاء، یزید، لیث، جن کا ہم نے نام لیا ہے، تم ان کا موازنہ کرو گے منصور، اعمش اور اسماعیل سے استقامت فی الحدیث اور اتقان میں، تو نمایاں فرق محسوس کرو گے، اہل علم محدثین کے نزدیک نمایاں فرق ہونے میں کوئی شک و شبہ نہیں ہے، اس وجہ سے کہ ان کے یہاں منصور، اعمش اور اسماعیل کا تمام الضبط ہونا مشہور ہے، اور وہ لوگ عطاء و یزید و لیث کے متعلق اس طرح کی بات نہیں جانتے ہیں۔

### تمام الضبط راویوں کی روایت کو اصالۃ اور خفیف الضبط

#### راوی کی روایت کو بطور متابعت ذکر کیا گیا ہے

کسی حدیث کے صحیح ہونے کے لیے پہلی شرط یہ ہے کہ اس کا راوی عادل ہو اور اس کی عدالت معلوم ہو یاں طور کہ لوگوں کے درمیان اس کی عدالت مشہور ہو یا ائمہ فن نے اس کی تعدیل اور اس کا تزکیہ کیا ہو۔ دوسری شرط یہ ہے کہ اس میں ضبط و حفظ ہو، حفظ و ضبط کلی مشکک ہے، جس کی وجہ سے حفظ و ضبط کی متعدد قسمیں ہو سکتی ہیں، لیکن محدثین اس کی دو قسمیں بیان کرتے ہیں تمام الضبط و خفیف الضبط۔

(۱) تام الضبط کی علامت یہ ہے کہ اس کی روایت میں وہم و غلطی شاذ و نادر ہو ”اَنْ يَكُونَ نَاقِلُوْهَا اَهْلُ اسْتِقَامَةٍ وَاِتْقَانٍ لِّمَآنَقَلُوْا“ سے اسی کی طرف اشارہ کیا ہے، یا ان کی روایتوں میں وہم و غلطی ہو، مگر وہ وہم و غلطی کثیر نہ ہو بلکہ قلیل ہو، اس کی طرف ”لَمْ يَوْجَدْ فِي رِوَايَتِهِمْ اخْتِلَافٌ شَدِيدٌ وَلَا تَخْلِيْطٌ فَاحِشٌ“ سے اشارہ کیا ہے۔ رہی یہ صورت کہ ان کی روایتوں میں سرے سے کوئی غلطی ہی نہ ہو تو ایسا مشکل ہے، ابن معین فرماتے ہیں ”مَنْ لَمْ يَخْطَأْ فَهُوَ كَذَّابٌ“ ابن المبارک کا قول ہے ”مَنْ ذَا يَسْلَمُ مِنَ الْوَهْمِ“ امام احمد فرماتے ہیں ”مَنْ يَعْرِى مِنَ الْخَطَا وَالتَّصْحِيفِ“ امام ترمذی کتاب العلل میں ذکر کرتے ہیں: إِنَّمَا تَفَاضِلُ أَهْلُ الْعِلْمِ بِالْحِفْظِ وَالْإِتْقَانِ وَالتَّثَبُّتِ عِنْدَ السَّمَاعِ، مَعَ أَنَّهُ لَمْ يَسْلَمْ مِنَ الْخَطَا وَالْغَلَطِ كَبِيرٌ أَحَدٌ مِنَ الْأُئِمَّةِ مَعَ حِفْظِهِمْ۔

(۲) خفیف الضبط جن کی روایت کردہ احادیث میں وہم و غلطی زیادہ ہونے کے باوجود ان کی روایت کردہ احادیث کی تعداد میں اکثریت صحیح اور درست روایات کی ہو، خفیف الضبط راوی کی روایت کے صحیح اور معتبر ہونے میں علماء کا اختلاف ہے، اکثر علماء محدثین اس طبقہ کی روایت کو قبول کرتے ہیں، اِنْ غَلَبَ حِفْظُهُ عَلَى خَطَاؤِهِ وَ سَهْوِهِ فَمَقْبُولٌ، اِلَّا فِيمَا عَلِمَ أَنَّهُ أَخْطَأَ فِيهِ، فَإِنْ كَثُرَتْ مُخَالَفَتُهُ لَهُمْ وَنَدَرَتْ الْمَوْافَقَةُ، اخْتَلِ ضَبْطُهُ۔ (تدریب ۳۰۴)

امام مسلم نے جن لوگوں کی روایات کو نقل نہیں کیا ہے ”الْغَالِبُ عَلَى حَدِيثِهِ الْمُنْكَرُ أَوْ الْغَلَطُ“ ہیں یعنی جن کی روایتیں منکر اور ان میں غلطی کی اکثریت ہے، اور صحیح روایتیں مغلوب و قلیل ہیں، اور اس کے مقابل جو مستور الحفظ ہیں، یعنی جن کی غلطی اور وہم مغلوب ہے، ان کی حدیثیں اپنی کتاب میں نقل کریں گے، یہی مذہب ابن مہدی اور سفیان ثوری وغیرہ کا ہے، عبد الرحمن بن مہدی کا قول ہے: النَّاسُ ثَلَاثَةٌ: رَجُلٌ حَافِظٌ مُتَّقِنٌ، فَهَذَا لَا يَخْتَلِفُ فِيهِ، وَآخَرِيهِمْ وَالْغَالِبُ عَلَى حَدِيثِهِ الصَّحَّةُ، فَهَذَا لَا يَتْرُكُ حَدِيثَهُ، وَآخَرِيهِمْ وَالْغَالِبُ عَلَى حَدِيثِهِ الْوَهْمُ، فَهَذَا يَتْرُكُ (الكفایہ ۱۴۳)

سلیمان بن احمد نے عبد الرحمن بن مہدی سے سوال کیا: اُكْتُبْ عَمَّنْ يَغْلُطُ فِي عَشْرَةٍ؟ قَالَ: نَعَمْ، قِيلَ لَهُ: فِي عَشْرِينَ؟ قَالَ: نَعَمْ، قُلْتُ لَهُ: فَثَلَاثِينَ؟ قَالَ: نَعَمْ، قُلْتُ لَهُ: فَخَمْسِينَ؟ قَالَ: نَعَمْ۔ (الكفایہ ۱۴۷)

سفیان ثوری فرماتے ہیں: لَيْسَ يَكَادِ يَفْلُتُ مِنَ الْغَلَطِ أَحَدٌ، إِذَا كَانَ الْغَالِبُ عَلَى



الرجل الحفظ، فهو حافظ، وإن غلط، وإن كان الغالب عليه الغلط، ترك. (الكفاية ۱۴۴) اس طبقہ کے رواۃ کی روایت کا بعض علماء اعتبار نہیں کرتے ہیں، جن میں سرفہرست تکی بن سعید القطان ہیں، امام ترمذی کتاب العلل میں ذکر کرتے ہیں ”قد تکلم بعض اهل الحديث في قوم من جلة اهل العلم، وضعفوه من قبل حفظهم، ووثقهم اخرون، لجلالتهم وصدقهم، وإن كانوا قد وافوا في بعض ما رواوا“ آگے امام ترمذی نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں: کہ تکی بن سعید القطان نے محمد بن عمرو میں کلام کیا ہے، اسی طرح تکی بن سعید القطان نے شریک، ابوبکر بن عیاش، ربیع بن صبیح، مبارک بن فضالہ کی روایت کو ترک کر دیا، مگر عبد اللہ بن مبارک، وکیع، ابن مہدی وغیرہ نے ان سے روایت کو نقل کیا ہے، اسی طرح بعض نے سہیل بن ابی صالح، محمد بن اسحاق، حماد بن سلمہ، محمد بن عجلان، ان لوگوں پر کلام کیا ہے اس کے مقابل میں بہت سے ائمہ نے ان سے روایت نقل کی ہے، اس کے بعد امام ترمذی فرماتے ہیں ”کہ تکی بن سعید القطان اور دوسرے لوگوں کا ان کی روایت کو ترک کرنا اس لیے نہیں تھا کہ یہ لوگ متہم بالکذب تھے، بلکہ ان کا کلام کرنا ان کے حفظ کی بنیاد پر تھا“

(۳) حدیث صحیح کے مقابل میں غیر صحیح روایت، اس راوی کی عدالت میں نقص ہو، کہ راوی متہم بالکذب یا وضاع ہو۔

(۴) اس کے حفظ و ضبط میں نقص ہے جس کی وجہ سے راوی سئ الحفظ ہو گیا، اس کی روایت میں وہم و غلطی غالب ہو، تام الضبط راویوں کی روایتوں کو پہلے ذکر کریں گے اور خفیف الضبط راویوں کی روایتوں کو متابعت اور تائید کے طور پر ذکر کریں گے، اور متہم بالکذب، اسی طرح سئ الحفظ راویوں کی روایات سے بالکل اجتناب کریں گے۔

## حفظ و ضبط کی اہمیت کی وجہ سے تام الضبط و

## خفیف الضبط راویوں کی توضیح بہ ذریعہ مثال

محدثین کے یہاں راویوں کے حفظ و ضبط کو بہت اہمیت حاصل ہے، اور اسی بنیاد پر اہل علم کے درمیان فرق مراتب کرتے ہیں، امام مسلم فرماتے ہیں ”لأن هذا عند أهل العلم درجة رفيعة وخصلة سنية“ امام ترمذی ”كتاب العلل“ میں ذکر کرتے ہیں ”إنما تفاضل أهل العلم بالحفظ

والاقتان والتثبت عند السماع.

حفظ وضبط میں جس طرح تفاوت ہوتا ہے، اسی طرح راویوں کی عدالت میں بھی تفاوت ہے، اس لیے کہ حفظ وضبط کی طرح عدالت بھی کلی مشکک ہے اور عدالت کے تفاوت کا اثر بھی پڑتا ہے، مگر عام طور سے محدثین حفظ وضبط کے تفاوت کا لحاظ و اعتبار کرتے ہیں، مگر عدالت کے تفاوت کا لحاظ و اعتبار نہیں کرتے، علامہ جزائری "توجیہ النظر" میں اس کی وجہ تحریر کرتے ہیں: العدالة كالضبط، تقبل الزيادة والنقصان، وأئمة الحديث قلما يرجحون بها وإنما يرجحون بأمر تتعلق بالضبط، وسبب ذلك أن الترجيح بزيادة العدالة، يوهم الناس أن الراوي الآخر، غير العدل فيسوء به ظنهم، ويشكون في سائر ما يرويه، وقد فرض أنه عدل ضابط.

محدثین کے یہاں فرق مراتب میں حفظ وضبط ہی پر نظر ہوتی ہے، اور فرق مراتب کرنے میں ہر راوی کے احوال، خاص طور پر حفظ وضبط پر نظر رکھنا ضروری ہے، کہ آیا اہل علم کے درمیان اس کا حفظ وضبط معروف و مشہور ہے یا اس کا حفظ وضبط مشہور نہیں، یا اہل علم نے اس کے حفظ وضبط پر کلام کیا ہے تو وہ کلام کس نوعیت کا ہے، الغرض فرق مراتب کرنے میں بہت احتیاط اور تيقظ کی ضرورت ہے تاکہ ہر ایک کو اس کا صحیح مقام دیا جاسکے اور کسی کی حق تلفی نہ ہو، اسی لیے ہم مثال کے ذریعہ اس کو واضح کرنا چاہتے ہیں تاکہ تم کو اندازہ ہو کہ محدثین کس طرح سے فرق مراتب کرتے تھے۔

مثال: منصور، اعمش اور اسماعیل تام الضبط ہیں ان کے بالمقابل عطاء، یزید اور لیث خفیف الضبط ہیں، جب تم ان کے احوال اور ان کے حفظ وضبط پر نظر رکھو گے تو تم کو معلوم ہو جائے گا کہ منصور، اعمش اور اسماعیل کا حفظ وضبط اہل علم کے درمیان معروف و مشہور ہے، اور عطاء، یزید، لیث کے حفظ وضبط کو کوئی شہرت حاصل نہیں ہے، بلکہ ان کے حفظ وضبط کے بارے میں لوگوں کو کلام ہے۔

(۱) عطاء بن السائب، ابن السائب بھی ہیں اور ابوالسائب بھی، اخیر عمر میں ان کو اختلاط ہو گیا تھا جس کی وجہ سے ان کی احادیث خلط ملط ہو گئیں۔

اختلاط: اس کے مختلف اسباب ہوتے ہیں: عمر کی زیادتی، رنج و غم، عزیز و قریب کی موت، یا اور کوئی تکلیف دہ حادثہ، اسی طرح کبھی کتابوں کا گم ہو جانا یا جل جانا بھی احادیث میں تخلیط کا سبب ہوتا ہے۔

(۲) یزید بن ابی زیاد الکونی، حافظ ابن حجر کی تحقیق کے مطابق یزید سے یہی کوئی یزید مراد ہیں، امام

نووی نے یزید بن ابی زیاد قرشی دمشقی کو مراد لیا ہے، ان کے بارے میں یعقوب بن سفیان کہتے ہیں کہ وہ عادل ثقہ ہیں، بڑھاپے میں حافظہ کمزور ہو گیا تھا، اس کے بعد روایتوں میں وہم اور غلطی واقع ہوئی ہے۔  
(۳) لیث بن ابی سلیم، سلیم مصغر ہے، اخیر عمر میں ان کو اختلاط ہو گیا تھا۔

(۴) منصور، ابو حاتم کہتے ہیں کہ منصور، اعمش سے اثبت ہیں۔

(۵) سلیمان اعمش، اعمش ان کا لقب ہے، راوی کے تعارف کے لیے ایسے لقب اور وصف کو ذکر کرنا جو ناگوار خاطر ہو جائز ہے، یہ غیبت میں داخل نہیں ہے، تنقیص و تذلیل کی نیت سے درست نہیں ہے، شعبہ اعمش کو مصحف کہتے ہیں، اور بعضے محدثین اعمش کو منصور پر ترجیح دیتے ہیں۔

(۶) اسماعیل بن ابی خالد، انھوں نے بارہ صحابہ کو دیکھا ہے، جن میں سے کچھ سے روایت بھی کیا ہے، سفیان کہتے ہیں کہ حافظ تین ہیں، انھیں میں اسماعیل بھی ہیں، محدثین کے نزدیک تفاضل، حفظ و ضبط کی بنیاد پر ہوتا ہے، اور منصور و اعمش، حفظ و ضبط میں اسماعیل سے بڑھے ہوئے ہیں، اس لیے اسماعیل کی تمام خوبیوں کے باوجود مثال میں منصور و اعمش کو مقدم رکھا ہے۔

نتوخی: بمعنی نقصد أسلم من العيوب من غیرها، سلم من العیب أو الآفة، نجا وبرئ، من باب سمع. من العيوب میں من صلہ ہے، من غیرها، مفضل علیہ ہے، اس میں من تفضیلیہ ہے۔

اسم تفضیل کا استعمال تین طرح سے ہوتا ہے، معرف باللام، یا اضافت کے ساتھ، یا بذریعہ من. أنقى اسم تفضیل ہے، نقی بمعنی نظف وحسن وخلص، من باب سمع، اس کا مفضل علیہ من غیرها محذوف ہے۔ من أن یکون ناقلوها من تعلیلیہ ہے، اس کے ذریعہ أسلم اور أنقى کی علت بیان کی جا رہی ہے، یکون، موقع اور محل فعل ماضی کے استعمال کا تھا مگر استحضار کے لیے فعل مضارع لائے، قد عثر فیہ علی کثیر فعل مجہول ہے جیسا کہ قرآن میں ہے ”فَإِنْ عَثَرَ عَلَىٰ أَنَّهُمَا“ عثرہ علیہ وعثر علیہ، اطلعه علیہ واطلع علیہ، لازم و متعدی دونوں آتا ہے۔ فیہ کی ضمیر اختلاف اور تخیل کی طرف راجع ہے۔ تفصینا، اتینا بها إلى الکمال. اتبعنا باب افعال سے، اتبعه کذا، الحقہ بہ۔

امام مسلم نے تمام احادیث صحیحہ اور حسنہ کو نہیں نقل کیا ہے: ”فإذا نحن نقصینا“

أخبار هذا الصنف من الناس، أتبعناها“ سے کسی کو یہ گمان نہ ہو کہ امام مسلم نے تمام احادیث صحیحہ اور حسنہ کو اپنی کتاب میں ذکر کر دیا، اس لئے کہ ماقبل میں ”جملۃ ما أسند“ کے تحت میں ذکر کیا جا چکا ہے کہ ان کے سامنے احادیث کا ایک مجموعہ ہے، اس میں سے اعلیٰ درجہ کی احادیث کا استقصاء کرنے کے بعد دوسرے نمبر کی احادیث کو تائید کے طور پر نقل کریں گے، لیکن کتنی حدیثوں کو ذکر کریں گے؟ اس کی کوئی تفصیل امام مسلم نے بیان نہیں کی، اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ نہ تو تمام احادیث صحیحہ کا استقصاء کیا ہے اور نہ تمام احادیث حسنہ کا، اسی لیے خود امام مسلم سے منقول ہے کہ ”میں نے احادیث صحیحہ کا مجموعہ تیار کیا ہے، میں نے یہ کبھی نہیں کہا کہ بس یہی احادیث صحیحہ کا مجموعہ ہے، اس کے سوا کوئی دوسری حدیث صحیح نہیں ہے“ چنانچہ امام نووی اپنی شرح کے مقدمہ (ص ۱۶) پر ذکر کرتے ہیں کہ سعید بن عمرو فرماتے ہیں، کہ ابو زرہ نے امام مسلم پر تنقید کرتے ہوئے فرمایا کہ امام مسلم کی کتاب کی وجہ سے اہل بدعت کہہ دیں گے کہ یہ حدیث صحیح نہیں ہے، سعید بن عمرو کہتے ہیں کہ جب میں نیشاپور آیا، میری ملاقات امام مسلم سے ہوئی، تو ابو زرہ کے اعتراض کو میں نے نقل کیا، تو انھوں نے فرمایا کہ میں نے یہ کب کہا کہ یہی صحیح احادیث کا مجموعہ ہے، اس کے سوا کوئی حدیث صحیح نہیں ہے، میں نے تو صرف یہ کہا ہے کہ یہ کتاب احادیث صحیحہ کا مجموعہ ہے، پھر امام مسلم ”رے“ تشریف لائے اور محمد بن مسلم بن وارہ سے ملاقات کے لیے ان کے گھر تشریف لے گئے، تو محمد بن مسلم نے وہی اعتراض کیا جو ابو زرہ رازی کرتے تھے، امام مسلم نے فرمایا کہ إني قلت: هو صحيح، ولم أقل: إني مالم أخرج من الحديث، فهو ضعيف. اور خود امام مسلم نے صحیح مسلم (۱/۱۷۴) میں ابو موسیٰ اشعری کی حدیث ”إذا قرأ فأنصتوا“ سلیمان تیمی عن قتادہ کے واسطہ سے نقل کی، تو ابو بکر نے اعتراض کیا کہ آپ نے کیسے اس حدیث کو نقل کر دیا؟ اس کے جواب میں امام مسلم نے فرمایا ”ترید أحفظ من سليمان“ تو ابو بکر نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ”إذا قرأ فأنصتوا“ کے بارے میں پوچھا، انھوں نے کہا ”هو صحيح عندي“ تو ابو بکر نے کہا کہ پھر آپ نے اس کو کیوں نہیں یہاں نقل کیا تو امام مسلم نے جواب دیا ”ليس كل شيء عندي صحيح، وضعته ههنا، إنما وضعت ههنا ما أجمعوا عليه“

مختلف اسناد و طرق کے ساتھ کل احادیث صحیحہ کی تعداد: ابن جوزی ”تلقیح فہوم الأثر“ (ص: ۱۸۳) میں ذکر کرتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ کی احادیث کا حصر کر لینا بہت مستبعد ہے، اہل

علم کی ایک جماعت نے احادیث صحیحہ کا تتبع کر کے اس کی تعداد بتلانے کی کوشش کی ہے، اور ہر ایک نے اپنی معلومات کے مطابق اس کی تعداد بتلائی ہے، امام احمد ساڑھے سات لاکھ کے قریب بتلاتے ہیں ”صحیح الحدیث سبع مائة ألف و کسر، وهذا الفتی (یعنی ابوزرعہ) قد حفظ ست مائة ألف“ بلا تکرار احادیث صحیحہ کی تعداد: اس کی بھی تعین دشوار ہے، جن لوگوں نے اس کی تعداد بیان کی ہے، انھوں نے اپنے علم کے مطابق اس کی تعین کی ہے، سفیان الثوری و شعبۃ و یحییٰ بن سعید القطان و عبدالرحمن بن مہدی و أحمد بن حنبل قالوا: إن جملة الأحادیث المسندة عن النبي - صلى الله عليه وسلم - يعني الصحيحة بلا تكرار، أربعة آلاف و أربع مائة حدیث، و عن إسحاق بن راهويه: سبعة آلاف و نیف، قال الحافظ: قال كل منهم بحسب ما وصل إليه، ولذا اختلفوا، والله اعلم (توضیح الافکار ۱/۶۲)

**احکام سے متعلق صحیح احادیث:** نور الانوار میں اس کی تعداد تین ہزار بیان کی گئی ہے، ابوداؤد نے چار ہزار آٹھ سو بتلایا ہے، ابوداؤد اپنے اس خط میں جواب ملکہ کو لکھا ہے، تحریر فرماتے ہیں: لا أعرف أحد أجمع على الاستقصاء غیری، فهذه الأربعة آلاف و الثمان مائة، کلها فی احکام، اس رسالہ میں یہ بھی مذکور ہے: فإن ذکر لك عن النبي صلى الله عليه وسلم سنة، ليس مما خرّجته، فاعلم أنه حدیث واه، إلا أن يكون في كتابي من طريق آخر، ابوداؤد اسی خط میں یہ بھی ذکر کرتے ہیں: کہ ابن مبارک کہتے تھے کہ احکام کی کل حدیثیں نو سو (۹۰۰) ہیں امام ابو یوسف گیارہ سو (۱۱۰۰) بتلاتے ہیں، عبدالرحمن بن مہدی اور یحییٰ بن سعید القطان آٹھ سو (۸۰۰) بتلاتے ہیں، قال أحمد: سمعت ابن مہدي يقول: الحلال و الحرام من ذلك ثمان مائة، و کذا قال اسحق بن راهويه عن یحییٰ بن سعید. حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ ان حضرات کا مطلب یہ ہے کہ حلال و حرام کے سلسلہ میں نبی کریم ﷺ کے اقوال صریحہ کی یہ تعداد ہے، ابوبکر بن العربی کہتے ہیں کہ صحیحین میں احکام کی احادیث دو ہزار (۲۰۰۰) ہیں (توضیح الافکار ۱/۶۲) ”سیر اعلام النبلاء“ میں علامہ ذہبی نے امام شافعیؒ کا قول نقل کیا ہے کہ احکام کی حدیثیں پانچ سو سے کچھ اوپر ہیں، قال الشافعي: أصول الأحکام نیف و خمس مائة حدیث، کلها عند مالك إلا ثلثین حدیثا، و کلها عند ابن عینة إلا ستة أحادیث (۴۵۹/۸)



علی انہم: علی حرف جار بھی اضراب و ابطال کے لئے آتا ہے لکن کے معنی میں، یعنی ماقبل کے جملہ سے جو غلط فہمی پیدا ہوئی ہے، اس کو دور کرنے کے لیے، ایسی صورت میں اس کا متعلق ماننے کی ضرورت نہیں ہوتی، اور وہ جملہ کے شروع میں آتا ہے، بعض لوگ ضابطہ میں اس کا متعلق محذوف مانتے ہیں تو ان کو مبتدا بھی محذوف ماننا پڑے گا جیسے التحقيق کائن علی انہم۔

دونہم: دون دال کے ضمہ کے ساتھ ظرف مکان، وہ جگہ جو مضاف الیہ کے مکان سے قریب اور نیچے ہو، پھر اس کا استعمال درجہ اور رتبہ کے لئے ہوتا ہے، یعنی جو درجہ مضاف الیہ کے درجہ سے نیچے اور کمتر ہو۔ فان اسم الستر: سین کے فتح کے ساتھ مصدر ہے مستور کے معنی میں، اور اس کو سین کے کسرہ کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے، اس صورت میں بھی ستر بمعنی مستور ہی ہوگا، جیسے ”فَدَيْنَاهُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ“ میں ذبح بمعنی مذبح ہے، مستور کی دو قسمیں ہیں: (۱) مستور العدالة (۲) مستور الحفظ، یہاں پر مستور الحفظ مراد ہے اس لئے کہ اس کے بعد الصدق آیا ہوا ہے، اور صدق سے مراد صداقت اور عدالت ہے، مستور الحفظ کا مطلب یہ ہے کہ وہ خفیف الضبط ہو اس کے ضبط کا عیب کھل نہ گیا ہو، چھپا ہوا ہو۔ مستور العدالة کو مستور الحال کہتے ہیں، مستور الحال کا مفہوم یہ ہے کہ اس کی عدالت ظاہری معلوم ہو، یعنی عاقل بالغ ہونا معلوم ہو اور عدالت باطنی معلوم نہ ہو، عدالت باطنی معلوم کرنے کا دو طریقہ ہے (۱) لوگوں کے درمیان اس کی عدالت معروف و مشہور ہو (۲) ائمہ فن نے اس کی تعدیل و تزکیہ کیا ہو۔ اضرابہم: ضرب کی جمع ہے راء کے سکون کے ساتھ مثل کے معنی میں۔

حمال الآثار: حاء کے ضمہ اور میم کی تشدید کے ساتھ حامل کی جمع ہے، آثار، اثر کی جمع ہے، اثر کے معنی علامت کے آتے ہیں، اثر کا اطلاق مرفوع و موقوف ہر طرح کی حدیث پر ہوتا ہے، بعض لوگ اثر کا اطلاق حدیث مرفوع پر اور خبر کا اطلاق حدیث موقوف پر کرتے ہیں نقال الأخبار: نقال، ناقل کی جمع ہے، معروفین، کانوا کی خبر ہے بما وصفنا، معروفین سے متعلق ہے من العلم والستر ما کا بیان ہے، عند اهل العلم معروفین کا ظرف ہے، اصل عبارت یوں ہے: وإن کانوا معروفین عند اهل العلم بما وصفنا من العلم والستر فغيرهم مبتدا ہے، من اقرانہم۔ من بیانیہ ہے، اقران، قرن بکسر القاف کی جمع ہے ہمسرا اور ساتھی کے معنی میں قرن قاف کے فتح کے ساتھ ہم عصر کے معنی میں، اس کی جمع قرون آتی ہے، ممن عندهم، اقران کی صفت ہے، من الإتقان والاستقامة

ما ذکرنا کے ما کا بیان ہے، یفضلونہم، فغیرہم کی خبر ہے، فضل من باب نصر، فضله و فضل علیہ فی الفضل، سنیۃ سنی کا مؤنث ہے، إذا وازنت بعض نسخوں میں وازیت ہے دونوں کے معنی ایک ہیں۔ سَمیناہم عطاء و یزید ولیث مرفوع ہیں، ترکیب میں خبر واقع ہیں، مبتداءہم محذوف ہے، بعض نسخوں میں منصوب ہیں اس صورت میں سَمیناہم کی ہم ضمیر سے بدل واقع ہے، فی إتقان الحدیث، وازنت سے متعلق ہے۔

وجدتہم مباینین، إذا وازنت کا جواب ہے، إذا ظرفیہ شرط کے معنی کو متضمن ہے، اس کا ناصب جمہور کے قول پر وجدتہم ہے، فی ذلک، ذلک کا مشار الیہ بتائیں و تفاوت ہے جو متباینین سے سمجھا جا رہا ہے، للذی استفاض لاشک کی علت ہے، استفاض کی ضمیر الذی کی طرف راجع ہے، من صحة حفظ منصور، من، الذی کا بیان ہے، لم یعرفوا مثل ذلک، ذلک کا مشار الیہ صحت حفظ ہے۔

وَفِي مِثْلِ مَجْرَى هَوْلَاءِ إِذَا وَازَنْتَ بَيْنَ الْأَقْرَانِ، كَابْنِ عَوْنٍ وَأَيُّوبَ السَّخْتِيَانِيَّ، مَعَ عَوْفِ بْنِ أَبِي جَمِيلَةَ وَأَشْعَثَ الْحُمْرَانِيَّ، وَهُمَا صَاحِبَا الْحَسَنِ وَابْنِ سِيرِينَ، كَمَا أَنَّ ابْنَ عَوْنٍ وَأَيُّوبَ صَاحِبَاهُمَا، إِلَّا أَنَّ الْبُؤْنَ بَيْنَهُمَا وَبَيْنَ هَذَيْنِ بَعِيدٌ فِي كَمَالِ الْفَضْلِ وَصِحَّةِ النَّقْلِ، وَإِنْ كَانَ عَوْفٌ وَأَشْعَثٌ غَيْرَ مَذْفُوعَيْنِ عَنْ صِدْقِ وَأَمَانَةِ عِنْدَ أَهْلِ الْعِلْمِ، وَلَكِنَّ الْحَالَ مَا وَصَفْنَا مِنَ الْمَنْزِلَةِ عِنْدَ أَهْلِ الْعِلْمِ.

ترجمہ: اور انھیں لوگوں کی سی کیفیت ہے، جب تم موازنہ کرو گے ہمسر جماعتوں کے درمیان، جیسے ابن عون اور ایوب سختیانی کا عوف بن ابی جمیلہ اور اشعث حمرائی کے ساتھ، کہ یہ دونوں حسن بصری اور ابن سیرین کے شاگرد ہیں، جیسے ابن عون اور ایوب ان دونوں کے شاگرد ہیں، مگر ان دونوں میں اور ان دونوں میں نمایاں فرق ہے کمال فضل اور صحت نقل میں، اگرچہ عوف اور اشعث بھی صادق اور امانت دار ہیں، اہل علم کے یہاں، لیکن اصل حال وہ ہے درجہ کا اہل علم کے نزدیک جو ہم نے بیان کیا۔

### تمام الضبط وخفیف الضبط کی دوسری مثال

ابن عون، ان کا نام عبد اللہ ہے، ایوب سختیانی سین کے فتحہ اور تاء کے کسرہ کے ساتھ، سختیان کھال کو کہتے ہیں، وہ کھال کی تجارت کرتے تھے، علی بن مدینی کہتے ہیں کہ ابن سیرین کے شاگردوں میں

ایوب اور ابن عون سے بڑھ کر کوئی نہیں ہے اور ان دونوں میں ایوب اثبت ہیں، خود ابن عون کہتے تھے: ”ایوب کان أغلماً بحديث ابن سيرين“ عوف بن ابی جمیلہ ابن معین نے انھیں ثقہ کہا ہے امام احمد ثقہ صالح فرماتے ہیں، اشعث حرانی۔ حاء کے ضمہ کے ساتھ حمران مولیٰ عثمان کی طرف منسوب ہیں، ابن عدی کہتے ہیں کہ ان کی حدیث کو لکھا جاسکتا ہے، ان کی حدیث سے استدلال کیا جاسکتا ہے، اور وہ سچے ہیں۔

وفي مثل مجرى هؤلاء، هؤلاء كالمشاراليه ما قبل کے دونوں گروہ ہیں فی مثل مجرى هؤلاء، جار مجرور متعلق سے مل کر اذا وازنت کا جواب مقدم ہے۔ مجرى راستہ وروش يقال جری فلان مجرى فلان كانت حاله كحاله.

وَإِنَّمَا مَثَّلْنَا هَؤُلَاءِ فِي التَّسْمِيَةِ، لِيَكُونَ تَمَثُّلُهُمْ سِمَةً يَصْدُرُ عَنْ فَهْمِهَا مَنْ خَفِيَ عَلَيْهِ طَرِيقُ أَهْلِ الْعِلْمِ فِي تَرْتِيبِ أَهْلِهِ فِيهِ، فَلَا يَقْصُرُ بِالرَّجُلِ الْعَالِي الْقَدْرَ عَنْ دَرَجَتِهِ وَلَا يُرْفَعُ مُتَضَعُ الْقَدْرِ فِي الْعِلْمِ فَوْقَ مَنْزِلَتِهِ، وَيُعْطَى كُلُّ ذِي حَقٍّ فِيهِ حَقُّهُ وَيُنْزَلُ مَنْزِلَتُهُ، وَقَدْ ذُكِرَ عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، أَنَّهَا قَالَتْ: أَمَرَنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ نُنْزِلَ النَّاسَ مَنْزِلَهُمْ، مَعَ مَا نَطَقَ بِهِ الْقُرْآنُ مِنْ قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ذِكْرُهُ: ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾

ترجمہ: ان کا نام لے کر ہم نے مثال بیان کی تاکہ ان کی مثال نشان اور علامت ہو، اس کو سمجھ کر وہ شخص بقسیرت حاصل کرے، جس پر مخفی ہے، اہل علم کا طریقہ علم والوں کی ترتیب میں، تاکہ کم نہ کیا جائے، بلند مرتبہ والے آدمی کو اس کے رتبہ سے اور نہ کم درجہ والے کو اس کے درجہ سے آگے بڑھایا جائے، اور ہر حق دار کو اس کا حق دیا جائے اور اس کو اس کے صحیح مقام پر رکھا جائے، اور حضرت عائشہ سے منقول ہے، وہ کہتی ہیں: کہ رسول اللہ ﷺ نے ہم کو حکم دیا اس بات کا کہ ہر شخص کو اس کے مقام پر رکھیں، مزید برآں اللہ تعالیٰ کا بھی فرمان ہے جس کا قرآن ناطق ہے: کہ ہر جاننے والے سے اوپر ایک جاننے والا ہے۔

نام لے کر مثال بیان کرنے کی غرض: جب مسافر راستہ سے ناواقف ہوتا ہے تو اس کے لیے کوئی نشانی اور علامت بتلا دی جاتی ہے جیسے درخت پتھر وغیرہ اور اس قبیل سے دوسری چیزیں، تاکہ مسافر کو راستہ کے بارے میں بصیرت رہے اور بھٹکنے سے محفوظ رہے، اسی طرح امام مسلم نے موازنہ اور

مقابلہ میں ان لوگوں کا نام لے کر درجہ بندی کی ہے تاکہ محدثین کے یہاں اہل علم کے درمیان جو فرق مراتب ہے اور اس فرق مراتب کی جو بنیاد ہے، اس سے جو لوگ ناواقف ہیں ان کو واقف کرایا جائے کہ محدثین بلا وجہ کسی کے درجہ کو اونچا کسی کے درجہ کو نیچا نہیں کر دیتے ہیں، اور جب ان حضرات کے احوال کو معلوم کرے گا تو محدثین کے فرق مراتب کے طریقہ کی اور اس کے صحت کی خود ہی تصدیق کرے گا، اسی پر اور لوگوں کو قیاس کرے گا تو محدثین کے اس طریقہ سے مناسبت پیدا ہو جائے گی اور خود بھی صحیح طریقہ پر لوگوں کے درمیان درجہ بندی کر سکے گا اور جس کا جو مقام ہے اس کو اس مقام پر رکھے گا، اور اختلاف کے وقت میں اس کے مطابق ایک کو دوسرے پر ترجیح دے گا۔

**فرق مراتب کے علم سے فائدہ:** ابن رجب حنبلی شرح کتاب العلل للترمذی میں ذکر کرتے ہیں: کہ رواۃ حدیث کے ثقہ اور ضعیف ہونے کے علم سے حدیث کے صحیح اور ضعیف ہونے کا علم ہوتا ہے اور ثقات کے مراتب و درجات اور ان کی روایتوں میں اختلاف کے وقت ایک کو دوسرے پر ترجیح کے علم سے علل حدیث کے دقائق سے واقفیت ہوتی ہے۔ پھر انھوں نے عبداللہ بن عمر کے اصحاب اور عبداللہ بن دینار کے اصحاب، نافع کے اصحاب، سعید المقبری کے اصحاب، زہری کے اصحاب، یحییٰ بن ابی کثیر کے اصحاب، ثابت البنانی کے اصحاب، قتادہ کے اصحاب، ایوب سختیانی کے اصحاب، شعبہ کے اصحاب، معمر کے اصحاب، حماد بن سلمہ کے اصحاب، اوزاعی کے اصحاب، بکیر بن عبداللہ کے اصحاب، مکحول کے اصحاب، یزید بن حبیب کے اصحاب، کہ انھیں سب حضرات پر اکثر احادیث صحیحہ کا مدار ہے، ابن رجب نے ائمہ حدیث سے ان کے باہمی مدارج و مراتب کو تفصیل سے نقل کیا ہے، اسی طرح امام نسائی نے بھی ایک کتاب مراتب الثقات کے نام سے لکھی ہے جو اب طبع بھی ہو گئی ہے۔

**فرق مراتب اور اس کا لحاظ کرنے پر دلیل:** امام مسلم نے اس مسئلہ پر قرآن سے بھی استدلال کیا ہے وہ ”فوق کل ذی علم علیم“ والی آیت ہے، جو اہل علم کے درجے کے متفاوت ہونے پر صراحۃً دلالت کرتی ہے، اور حضرت عائشہ کی حدیث سے بھی استدلال کیا ہے، جس میں ہر شخص کے ساتھ اس کے درجہ کے مطابق معاملہ کرنے کا حکم دیا گیا ہے، ہاں اگر خود شریعت نے کسی جگہ پر فرق مراتب کو ملحوظ نہیں رکھا ہے تو وہاں پر سب کے ساتھ یکساں معاملہ کیا جائے گا، جیسے حدود وغیرہ میں، اور محدثین کے یہاں فرق مراتب کی بنیاد حفظ و اتقان ہے۔ جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے۔

حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث معلق ہے: صحیحین میں جو معلق حدیثیں صیغہ معروف سے مذکور ہیں تو مطلقاً، اور اگر صیغہ مجہول سے ہے، مگر اس سے استدلال کیا ہے، تو وہ حدیث صحیح کے حکم میں ہے، امام مسلم نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے، اس لئے یہ حدیث امام مسلم کی نظر میں صحیح ہے، اس حدیث عائشہ کو ابوداؤد نے اپنی سند سے نقل کیا ہے اور اس کے منقطع ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے: قال أبو داود: ميمون لم يدرك عائشة. بزار نے اپنی سند میں اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد کہا: هذا الحديث لا يعلم عن النبي صلى الله عليه وسلم إلا من هذا الوجه وقد روي عن عائشة من غير هذا الوجه موقوفاً، مگر امام مسلم کے یہاں حدیث کے اتصال کے لیے ثبوت لقاء ضروری نہیں ہے، امکان لقاء کافی ہے، اور ميمون کی حضرت مغیرہ سے لقاء ثابت ہے، اور مغیرہ کا انتقال حضرت عائشہ سے پہلے ہوا ہے، لہذا اتصال ممکن ہے۔

## کیا مقدمہ میں بھی حدیث کی تخریج کے سلسلہ میں

### وہی شرائط ملحوظ ہیں جو اصل کتاب میں ہیں؟

ب۔ شارح مسلم امام نوویؒ کے کلام سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ اصل کتاب کی طرح مقدمہ میں بھی حدیث کی تخریج کے سلسلہ میں وہی شرائط ملحوظ ہیں، اسی لئے امام نوویؒ ان حدیثوں کے سلسلہ میں جو بظاہر شرائط کے مطابق نہیں ہیں طرح طرح کی تاویل کرتے ہیں۔ مگر شارح مسلم سنوئیؒ نے ”علی شریطة سوف اذکرھا“ کے تحت میں کہا ہے کہ یہ شرائط مقدمہ میں ملحوظ نہیں ہیں بلکہ اصل کتاب میں ان شرائط کی رعایت کی گئی ہے، ان کی عبارت ہے، وعد بمنا یدکرہ من کتاب الایمان إلی آخر الكتاب، اور الاجوبۃ الفاضلۃ کے حاشیہ میں عبدالفتاح ابو غدہ تحریر فرماتے ہیں ”إن العلماء میزوا بین مارواہ مسلم فی مقدمة صحیخہ و مارواہ فی صحیخہ“ پھر ابن قیمؒ کا قول نقل کیا ہے مقدمہ کتاب مسلم لم یشرط فیہا ما شرطہ فی الكتاب من الصحۃ فلہا شان و لسان کتابہ شان آخر لا یشک اہل الحدیث فی ذلك. (تمہ ص: ۳۵۵)

سمة: وسم سے مشتق ہے، علامت کے معنی میں، یصدر صدر الشئ عن غیرہ نشأ، يقال فلان یصدر عن کذا یستمد منه صدر عن المكان رجع وانصرف، بابہ نصر و ضرب،



من غبی من باب سمع بمعنى خفی، یصدر کا فاعل ہے۔

فَعَلَىٰ نَحْوِ مَا ذَكَرْنَا مِنَ الْوُجُوهِ نُؤَلِّفُ مَا سَأَلْتَ مِنَ الْأَخْبَارِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

ترجمہ: ما قبل میں جو ہم نے شرائط بیان کئے ہیں اسی کے مطابق رسول اللہ ﷺ کی حدیثوں کو ہم جمع کریں گے جن کا تو نے سوال کیا ہے۔

### کیا امام مسلم نے اپنے وعدہ کو پورا کیا

حاکم ابو عبد اللہ، بیہقی اور ابن عساکر، ان حضرات کا خیال ہے کہ امام مسلم ہر طبقہ کی احادیث کو الگ الگ کتاب میں جمع کرنے کا وعدہ فرما رہے ہیں اور صحیح مسلم میں صرف طبقہ اولیٰ ہی کی احادیث کو جمع کیا ہے، اور دوسرے اور تیسرے طبقہ کی احادیث الگ الگ کتابوں میں جمع کرنے سے پہلے ہی ان کا انتقال ہو گیا، حاکم اپنی کتاب المدخل، ص ۷ میں ذکر کرتے ہیں ”قد أراد مسلم أن يخرج الصحيح على ثلاثة أقسام في الرواة فلما فرغ من هذا القسم الأول ادر كته المنية وهو في حد الكهولة“ مگر قاضی عیاض اور دیگر علماء کو اس رائے سے اختلاف ہے، قاضی عیاض فرماتے ہیں کہ مقدمہ مسلم اور اصل کتاب کو پڑھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ امام مسلم نے حدیث کو راویوں کے اعتبار سے تین قسموں پر منقسم کیا ہے، قسم اول حفاظ کی حدیث، پھر مسلم نے کہا کہ جب ان کی حدیث ختم ہو جائے گی تو متابعت کے طور پر ان لوگوں کی حدیثوں کو لاؤں گا جو حذاقت اور اتقان سے متصف نہیں ہیں، اور ان کو بھی طبقہ اولیٰ کے ساتھ ملحق کیا ہے، اور ان سب لوگوں کی حدیثیں ان کی کتاب میں مذکور ہیں، اور تیسرا طبقہ ایسے لوگوں کا ہے جن کے بارے میں کچھ لوگوں نے کلام کیا ہے تو دوسرے لوگوں نے تزکیہ اور تعدیل کی ہے ان لوگوں کی بھی حدیثوں کو اپنی کتاب میں نقل کیا ہے، مگر طبقہ ثانیہ کی ان حدیثوں کو ترک کر دیا ہے جن کو منکر سمجھا جاتا ہے جن کی تعداد تھوڑی ہے۔ علامہ ذہبی فرماتے ہیں کہ قاضی عیاض نے جس کو تیسرا طبقہ کہا ہے، ان کی احادیث کو بہت تھوڑی تعداد میں نقل کیا ہے، وہ بھی متابعت اور استشہاد کے طور پر، اگر اس طبقہ کی احادیث کا استیعاب کرتے تو اس کتاب کا حجم دو گنا ہو جاتا، اور یہ کتاب صحت کے درجہ سے گر جاتی جیسے عطاء بن سائب، لیث، یزید بن ابی زیاد، محمد بن اسحاق، محمد

بن عمرو بن علقمہ اور اس طرح کے لوگ، ان کی حدیثیں کہیں کہیں نقل کیا ہے اور وہ بھی متابعت کے طور پر، اس طبقہ کی حدیثوں کو کثرت کے ساتھ مسند احمد ابوداؤد اور نسائی وغیرہ میں نقل کیا گیا ہے۔

(سیر اعلام النبلاء ۱۲/۵۷۵)

علماء کے اختلاف کی بنیاد: امام مسلم نے پہلے یہ کہا تھا کہ مسند احادیث کو تین قسموں میں تقسیم کریں گے اس کے بعد کہا: أما القسم الأول، اس کے بعد قسم ثانی اور قسم ثالث کا لفظ استعمال نہیں کیا ہے اور قسم اول کے تحت فرمایا ہے کہ پہلے ان حدیثوں کو نقل کریں گے جو زیادہ صاف ستھری اور بے غبار ہوں گی اس لیے کہ اس کے نقل کرنے والے مستقیم و متقن فی الحدیث ہیں، پھر فرمایا اس کے پیچھے ایسے لوگوں کی حدیثیں نقل کریں گے جو حفظ و اتقان میں ان سے کم تر ہوں گے، اب ان لوگوں کو قسم اول میں داخل مانا جائے یا ان سے خارج سمجھ کر ان کو قسم ثانی قرار دیا جائے؟ پھر اس کے بعد امام مسلم نے فرمایا کہ ایسے راویوں کی حدیثیں جو متہم بالکذب اور وضاع ہیں جن کی حدیثوں میں وہم اور غلطی غالب ہے ایسے لوگوں کی روایت کے نقل کرنے سے بالکل اجتناب کریں گے، ان متہمین اور وضاعین کو الگ قسم قرار دیا جائے اور منکر الحدیث راویوں کی روایت کو الگ قسم قرار دیا جائے؟ یا دونوں کو ایک ہی قسم میں شمار کیا جائے۔

توضیح الافکار، ص ۲۴ میں ہے کہ طبقہ ثانیہ کی احادیث کو طبقہ اول کی حدیث کے تفرّد کو دور کرنے کے لیے ذکر کیا ہے یا وہ روایت متعدد طرق سے منقول ہے تب اس کو ذکر کرتے ہیں، اگر طبقہ ثانیہ کی کل احادیث کو نقل کرتے تو مسلم کی کتاب کا حجم دو گنا ہو جاتا دیکھو محمد بن اسحاق ان کی چھ سات احادیث کو نقل کیا عطاء بن سائب کی بھی چند احادیث کو نقل کیا ہے یہی حال دوسرے لوگوں کا بھی ہے۔

پھر جن حدیثوں کو کتاب میں نقل کرنا چاہتے ہیں ان کی تین تقسیم کرنا چاہتے ہیں؟ یا کل حدیثوں کو جنہیں کتاب میں نقل کرنا اور جنہیں نقل نہیں کرنا ہے سب کو تین قسموں پر منقسم کرنا چاہتے ہیں؟ یہ مختلف نقطہ نظر ہیں، جس کی وجہ سے یہ اختلاف پیدا ہو گیا اور حاکم اور بیہقی کی رائے اور دوسرے حضرات کی رائے اور بن گئی۔

اسی طرح قاضی عیاض نے ایک تیسرا طبقہ راویوں کا ذکر کیا ہے، جن لوگوں کے بارے میں کچھ لوگوں نے جرح کی ہے تو دوسرے لوگوں نے اس کی تعدیل کی ہے یہ حقیقت میں طبقہ ثانیہ ہی ہے جیسا کہ اس سے پہلے خفیف الضبط کی تعریف کے ساتھ ترمذی کا قول نقل کیا گیا تھا۔ ”قد تکلم بعض اہل

الحديث في قوم من جلة أهل العلم وضعفوا من قبل حفظهم ووثقهم آخرون“ اس کے بعد قاضی عیاض نے یہ بھی کہا ہے کہ بہت سے ضعیف راویوں کی حدیث کو بھی مسلم نے اپنی کتاب میں نقل کر دیا ہے، اور جو لوگ متہم بالبدعت ہیں ان کی بھی روایتوں کو نقل کر دیا ہے، مگر اس کا جواب خود امام مسلم نے دیا ہے، جب امام ابو زرعة رازی نے سعید بن عمرو کے سامنے صحیح مسلم پر اعتراض کرتے ہوئے کہا کہ اس کتاب میں اسباط بن نصر، قطن بن نسیر، احمد بن عیسیٰ مصری سے روایت کو نقل کیا گیا ہے، اور سعید بن عمرو نے یہ اعتراض امام مسلم سے نقل کیا، تو امام مسلم نے فرمایا کہ وہ حدیث ثقہ راوی کے واسطے سے موجود ہے اور اہل علم کے یہاں وہ روایت معروف و مشہور ہے مگر اس سلسلہ سے سند نازل ہو جاتی ہے، اور واسطے زیادہ ہو جاتے ہیں، اور اس واسطے سے جس سے میں نے نقل کیا ہے، سند عالی ہو جاتی ہے، اور واسطے کم ہو جاتے ہیں، اس لیے میں نے سند کو عالی بنانے کے لیے نقل کر دیا۔ إنما ادخلت من حديث اسباط وقطن وأحمد ما قد رواه الثقات عن شيوخهم إلا أنه ربما وقع إلي عنهم بارتفاع ويكون عندي من رواية أوثق منه بنزول فاقصر على ذلك واصل الحديث معروف من رواية الثقات. (مقدمہ نووی شرح مسلم ص ۱۶)

فَأَمَّا مَا كَانَ مِنْهَا عَنْ قَوْمٍ هُمْ عِنْدَ أَهْلِ الْحَدِيثِ مُتَّهَمُونَ أَوْ عِنْدَ أَكْثَرِ مِنْهُمْ فَلَسْنَا نَتَشَاغَلُ بِتَخْرِيجِ حَدِيثِهِمْ كَعَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسُورٍ أَبِي جَعْفَرٍ الْمَدَائِنِيِّ وَعَمْرِو بْنِ خَالِدٍ وَعَبْدِ الْقُدُّوسِ الشَّامِيِّ وَمُحَمَّدِ بْنِ سَعِيدِ الْمَصْلُوبِ وَغِيَاثِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ وَسُلَيْمَانَ بْنِ عَمْرِو أَبِي دَاوُدَ النَّخَعِيِّ وَأَشْبَاهِهِمْ مِمَّنْ أَتَاهُمْ بِوَضْعِ الْأَحَادِيثِ وَتَوَلِيدِ الْأَخْبَارِ .

ترجمہ: رہیں وہ حدیثیں جو ایسے لوگوں سے منقول ہیں جو سب محدثین یا اکثر محدثین کے نزدیک متہم ہیں تو ہم ان لوگوں کی حدیثوں کی روایت نہیں نقل کریں گے، جیسے عبد اللہ بن مسور ابو جعفر المدائنی اور عمرو بن خالد اور عبد القدوس شامی اور محمد بن سعید مصلوب اور غیاث بن ابراہیم اور ابو داؤد سلیمان بن عمرو النخعی اور انھیں کے مانند لوگ جن پر حدیث بنانے اور حدیث گھڑنے کا الزام ہے۔

موضوع اور متروک حدیثیں اس کتاب میں نہیں ہیں

جو لوگ وضاع، کذاب ہوں ان کی حدیث کو موضوع کہا جاتا ہے، یا متہم بالکذب ہیں ان کی حدیث

کو اصطلاح میں متروک کہا جاتا ہے ایسے لوگوں کی روایتوں سے بالکلہ اجتناب کیا گیا ہے۔  
حدیث موضوع و وضاعین: جس راوی پر الزام ہے کہ وہ رسول اللہ ﷺ کی طرف غلط بات منسوب کرتا ہے اس کو وضاع اور اس کی حدیث کو موضوع کہا جاتا ہے، لہذا حدیث موضوع کی تعریف ہوئی، گھڑی ہوئی بات جس کو آپ کی طرف منسوب کر دیا گیا ہو، جس حدیث کا راوی متہم بالکذب ہو، راوی کے متہم بالکذب ہونے کی دو صورت ہے (۱) تنہا اس حدیث کا راوی ہے اور وہ روایت شریعت کے قواعد معلومہ حدیث متواتر یا قرآن یا اجماع قطعی کے خلاف ہو (۲) وہ عام بول چال میں جھوٹا ہو مگر نبی کریم ﷺ کی جناب میں اس کا جھوٹ کو منسوب کرنا معلوم نہ ہو۔

حدیث وضع کرنے کے اسباب: لوگوں کے لیے قرآن میں کمی زیادتی کرنا ممکن نہیں تھا اس لئے کہ وہ نسل بعد نسل تواتر کے ساتھ منقول ہوتا چلا آ رہا ہے تو لوگوں نے نبی کریم ﷺ کی احادیث میں وضع کرنا شروع کر دیا، مگر اللہ تعالیٰ کا وعدہ ہے اِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَاِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ۔ اور اس ذکر میں قرآن کے ساتھ احادیث بھی داخل ہیں جیسا کہ بہت تفصیل کے ساتھ ابن حزم نے ”احکام الاحکام“ میں ذکر کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے اس وعدہ کو پورا کرنے کے لیے ویسے ہی علماء پیدا کر دیے، جنہوں نے حدیث کی حمایت میں ہر طرح کی جدوجہد اور کوشش کر کے رطب و یابس، صحیح و سقیم ہر طرح کی حدیثوں کو جمع کر کے صحیح کو غلط سے الگ کر دیا، ابن مبارک کا مقولہ ہے: قِيلَ لَهُ هَذِهِ الْاَحَادِيثُ الْمَوْضُوعَةُ فَقَالَ تَعِيشُ لِبِهَا الْجَنَابُذَةُ اِنْ عُلَمَاءُ نَزَلَتْ فِي سِلْسِلَةٍ مِنْ طَوِيلِ بَحْثِ كَيْسٍ، بے شمار کتابیں لکھیں، اور وضع کرنے والوں کی قسمیں بھی بیان کیں کہ وہ لوگ کن کن اغراض کے تحت احادیث کو وضع کرتے اور گھڑتے تھے، اس سلسلہ میں وہ حضرات فرماتے ہیں: (۱) دین اسلام کو فاسد و خراب کرنے کے لیے زنادقہ نے بہت سی حدیثیں گھڑ رکھی ہیں، اسلام کے خلاف کھلم کھلا کوئی مکر نہیں کر سکتے تھے تو ان لوگوں نے یہ طریقہ اختیار کیا (۲) سیاسی اور مذہبی اختلاف کی بنا پر اپنے مسلک کی تائید و تحسین اور دوسرے مسلک کی تردید و تنقیص کے لیے، اس فرقہ میں پیش پیش شیعہ ہیں (۳) دنیوی اغراض کو حاصل کرنے کے لیے، و اعظمین سائلین دنیا کمانے کے لیے اور درباری لوگ بادشاہوں کا تقرب حاصل کرنے کے لیے وضع حدیث کیا کرتے تھے۔ (۴) لوگوں کو نیکی کی طرف رغبت دلانے کے لیے، برائیوں سے نفرت پیدا کرنے کے لیے جاہل صوفیوں کا ایک طبقہ حدیثیں گھڑ لیا کرتا تھا۔ (۵) شہرت حاصل

کرنے کے لیے بھی کچھ لوگ عجیب و غریب حدیثیں بیان کرتے تھے جو دوسرے لوگوں کے پاس نہیں ہوا کرتی تھیں تاکہ لوگ ان کو بڑا محدث سمجھیں، اسی طرح سے ان علماء حدیث نے حدیث موضوع کی کچھ پہچان اور علامتیں بتلائی ہیں جس سے حدیث کے موضوع ہونے کا علم ہو سکتا ہے۔ (۱) حدیث کا گھڑنے والا خود اقرار کرتا ہے، اس کے اقرار کے بہ موجب اس پر موضوع ہونے کا حکم لگے گا، اگرچہ اس میں اس بات کا احتمال ہے کہ عمداً جھوٹا اقرار کیا ہو یا خطاً اقرار کیا ہو مگر یہ تو واقع اور نفس الامر کی بات ہوئی، مگر شریعت واقع اور نفس الامر سے الگ مقرر کے اقرار پر حکم لگاتی ہے، اسی لئے قتل کا اقرار کرنے پر قاتل کو پھانسی دی جاتی ہے زانی کو زنا کے اقرار پر حد زنا جاری کی جاتی ہے، اسی طرح اس کہنے والے کے اقرار پر یہ حکم لگایا جائے گا۔ (۲) راوی اپنے پیدائش کی تاریخ اور اپنے استاذ کی وفات یا اس حدیث کے سننے کی تاریخ کو بیان کرے کہ جس کی وجہ سے ان تاریخوں میں اس کا سننا ممکن نہ ہو یا سننے کی جگہ بتلائے اور اس جگہ یقینی طور سے معلوم ہے کہ اس کا شیخ نہیں گیا ہے۔ (۳) متن حدیث، کتاب اللہ یا سنت متواترہ یا اجماع قطعی یا عقل یا مشاہدہ یا عادت کے اس طرح خلاف ہو کہ اس میں کسی طرح کی تاویل ممکن نہ ہو۔ (۴) خود راوی کے اندر ایسا قرینہ ہو جس سے معلوم ہو جائے کہ یہ حدیث موضوع ہے (۵) حدیث رکیک المعنی ہو اور اگر اس بات کا مدعی ہے کہ یہ الفاظ بھی نبی کریم ﷺ کے ہیں تو رکت لفظ بھی وضع کی علامت بن سکتا ہے۔ ربیع بن خثیم کا قول ہے: ان للحدیث ضوءاً کضوء النہار تعرفہ وظلمۃ کظلمۃ اللیل تنکرہ۔ ابن قیم اس سلسلہ میں فرماتے ہیں کہ جس شخص کو نبی کریم ﷺ کی تمام احادیث کا استحضار ہو، نبی کریم ﷺ کے سنن و آثار اور ان کی سیرت کے جاننے میں پہچاننے میں خصوصیت کا درجہ حاصل ہو گیا ہو تو اس طرح کے آدمی کو یہ پہچان حاصل ہو سکتی ہے، جس طرح کوئی شخص کسی کا مدتوں خادم رہا ہو اور اس کی پسند ناپسند سے اچھی طرح واقف ہو گیا ہو تو اگر کوئی دوسرا شخص اس کی پسندیدہ چیزیں ایسی بتلائے جس کے بارے میں اس کو علم ہے کہ اس کو ناپسند تھیں، تو ایسے شخص کو حق ہے کہ اس کی تکذیب و تردید کر دے مگر یہ بات واضح رہے کہ یہ حکم لگانے کا حق اس وقت میں ہے جب اس کی سند معلوم نہ ہو اگر سند معلوم ہو جائے تو حکم کا مدار سند پر ہوگا۔

وضا عین کا مأخذ: (۱) حکماء یونان، ہندو فارس کے اقوال کو رسول اللہ ﷺ کی طرف منسوب کر دیتے تھے (۲) اہل کتاب کی باتوں کو لے کر نبی کریم ﷺ کی طرف منسوب کر دیتے تھے۔ (۳) اپنی طرف



سے ایک بات گھڑی اور نبی کریم ﷺ کی جانب نسبت کر دیا۔ (۴) صحابہ یا تابعین کے اقوال کو نبی کریم ﷺ کی جانب منسوب کر دیا۔

وضّاعین و متروکین کی مثال: (۱) ابو جعفر عبد اللہ بن مسور المدائنی، مسور میم کے کسرہ اور سین کے سکون کے ساتھ، اس کے متعلق امام احمد فرماتے ہیں کہ ”أحادیثه موضوعة“ اور علی بن مدینی کا قول ہے کہ یہ شخص ادب اور زہد کے متعلق حدیثیں وضع کرتا تھا۔ (۲) عمرو بن خالد القرشی الکوفی، عمرو کے آخر میں واو لکھا جائے گا، عمر اور عمرو میں فرق کرنے کے لئے، امام احمد نے اس کی تکذیب کی ہے، عمرو بن خالد نام کا ایک اور شخص بھی ہے وہ عمرو بن خالد ابو یوسف الاسدی ہے، اس کو ابن عدی نے متہم قرار دیا ہے۔ (۳) عبد القدوس بن حبیب الشامی، ابن مبارک نے کذاب کہا ابن حبان فرماتے ہیں کہ وہ حدیث گھڑ کے ثقہ لوگوں کی طرف منسوب کر دیا کرتا تھا۔

تنبیہ: عبد القدوس نام کا ایک اور راوی بھی ہے اور یہ بھی شامی ہے، مگر اس کے والد کا نام الحجاج ہے، اور یہ راوی ثقہ ہے، بخاری اور مسلم نے اس سے روایت نقل کی ہے۔

(۴) محمد بن سعید المصلوب خلیفہ ابو جعفر نے زندقہ کے جرم میں اس کو سولی دی، یہ ہر اچھی بات کو نبی کریم ﷺ کی طرف منسوب کر دیا کرتا تھا۔ (۵) غیاث بن ابراہیم: قال أحمد کان کذوباً۔ قال الجوزجانی سمعت غیر واحد یقول کان یضع الحدیث۔ یہی شخص خلیفہ مہدی کے سامنے اس کو خوش کرنے کی خاطر حدیث لاسبق إلا فی نصل أو خف أو حافر میں أو جناح کا اضافہ کرنے والا ہے۔ (۶) سلیمان بن عمرو النخعی، تقریباً تیس ائمہ سے منقول ہے کہ یہ شخص واضح حدیث ہے تکی فرماتے ہیں: هو أكذب الناس۔

متہمون: وضّاع اور متہم بالکذب کے درمیان حافظ ابن حجر نے فرق کرتے ہوئے کہا کہ متہم بالکذب وہ شخص ہے جو تنہا کسی حدیث کا راوی ہو اور وہ حدیث قرآن یا حدیث متواتر یا اجماع قطعی کے خلاف ہو یا پھر ایسا شخص ہے جو عام بول چال میں جھوٹا ہے مگر نبی کریم ﷺ کی طرف اس کا کسی جھوٹ بات کو منسوب کرنا معلوم نہ ہو اور حافظ ابن حجر نے ایسے شخص کی حدیث کا نام متروک رکھا ہے۔

تولید الأخبار: جان بوجھ کر آپ کی جانب غلط بات منسوب کرنا، ایسے شخص کی حدیث کو موضوع کہا جاتا ہے۔

وَكَذَلِكَ مِنَ الْغَالِبِ عَلَى حَدِيثِهِ الْمُنْكَرُ أَوْ الْغَلَطُ أَمْسَكْنَا أَيْضًا عَنْ حَدِيثِهِمْ، وَعَلَامَةُ الْمُنْكَرِ فِي حَدِيثِ الْمُحَدِّثِ إِذَا مَا عُرِضَتْ رِوَايَتُهُ لِلْحَدِيثِ عَلَى رِوَايَةِ غَيْرِهِ مِنْ أَهْلِ الْحِفْظِ وَالرَّضَى، خَالَفَتْ رِوَايَتَهُ رِوَايَتَهُمْ أَوْ لَمْ تَكُذِّ تَوَافِقُهَا، فَإِذَا كَانَ الْأَغْلَبُ مِنْ حَدِيثِهِ كَذَلِكَ كَانَ مَهْجُورَ الْحَدِيثِ غَيْرَ مَقْبُولِهِ وَلَا مُسْتَعْمَلِهِ، فَمِنْ هَذَا الضَّرْبِ مِنَ الْمُحَدِّثِينَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَرَّرٍ وَيَحْيَى بْنُ أَبِي أَنَيْسَةَ وَالْجَرَّاحُ بْنُ الْمِنْهَالِ أَبُو عَطُوفٍ وَعَبَّادُ ابْنُ كَثِيرٍ وَحُسَيْنُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ ضَمِيرَةَ وَعُمَرُ بْنُ صُهَبَانَ وَمَنْ نَحْنُ نَحْوُهُمْ فِي رِوَايَةِ الْمُنْكَرِ مِنَ الْحَدِيثِ، فَلَسْنَا نَعْرِجُ عَلَى حَدِيثِهِمْ وَلَا نَتَشَاغَلُ بِهِ.

ترجمہ: اور اسی طرح ایسے لوگوں کی حدیث بھی نہیں نقل کی ہے جن لوگوں کی اکثر احادیث منکر یا غلط ہوتی ہیں کسی محدث کی حدیث کے منکر ہونے کی علامت یہ ہے کہ جب اس کی روایت کا مقابلہ کیا جائے دوسرے اچھے اور حافظ راویوں کی روایت سے تو یا تو وہ روایت بالکل مخالف ہوں یا بہ مشکل تمام موافق ہوں جب کسی راوی کی بیشتر روایتیں اس قسم کی ہوں گی تو وہ راوی مجبور الحدیث ہوگا، نہ اس کی روایت مقبول ہوگی اور نہ اس کی روایت کو استعمال کیا جائے گا، اسی طرح کے راویوں میں عبد اللہ بن محرر اور یحییٰ بن ابی انیسہ اور جرّاح بن منہال ابو عطف اور عباد بن کثیر اور حسین بن عبد اللہ بن ضمیرہ اور عمر بن صہبان اور جو ان کے مثل ہوں منکر حدیثیں روایت کرنے میں تو ہم ان لوگوں کی حدیثوں کی طرف توجہ نہیں دیں گے، اور نہ ہم اس کے بیان کرنے میں مشغول ہوں گے۔

اس کتاب میں مجبور الحدیث اور منکر الحدیث

راویوں کی بھی روایت نہیں ہے

مجبور الحدیث اور منکر الحدیث کی تعریف: ایسے راوی جن کی بیشتر روایتیں ثقہ راویوں کے مخالف ہوں، ان کی کسی طرح کی بھی روایت چاہے مطابق ہو یا غیر مطابق اس کتاب میں مذکور نہیں ہے، ان کی بیشتر روایتوں کا ثقہ راویوں کے مخالف ہونا دلیل ہے کہ وہ سنی الحفظ ہے، اسی طرح کے روادے پر امام مسلم نے مجبور الحدیث کا اطلاق کیا ہے، اور دوسرے لوگ ایسے راویوں کو منکر الحدیث کہتے ہیں، حافظ

زیلعی نصب الراہیہ میں فرماتے ہیں کہ کسی کے بارے میں کہا جائے کہ وہ منکر الحدیث ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ راوی کی صفت ہوگئی جس کی وجہ سے اس کی ہر طرح کی حدیث قابل ترک ہے عن شعبۃ قیل لہ من الذی یتروک حدیثہ قال الذی إذا روی عن المعروفین ما لا یعرفہ المعروفون فاکثر طرح حدیثہ، اور اگر کہا جائے کہ اس نے منکر روایتیں نقل کیں، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اتفاق سے کوئی روایت منکر ہوگئی ہے اس لئے اس کی وہی منکر روایت قابل ترک ہوگی، باقی اور روایتیں قابل قبول ہوں گی، منکر الحدیث کے بارے میں امام ترمذی فرماتے ہیں: ”إنما تکلموا فیہم من قبل حفظہم و کثرة خطأہم فإذا تفرد أحد من هؤلاء بحدیث و لم یتابع علیہ لم یحتج بہ کما قال أحمد: ابن أبي لیلی لا یحتج بہ إنما عنی إذا تفرد بالشیء“ حافظ ابن حجر کی اصطلاح میں جس راوی کی حدیث کو منکر کہا جاتا ہے، ایسا راوی جو کثیر الغلط ہو یا اس کو ذہول کثرت سے ہوتا ہو یا کذب کے علاوہ دیگر فسق قوی یا عملی اس کے اندر موجود ہو تو ایسے راوی کی حدیث منکر ہے، من فحش غلطہ او کثرت غفلتہ او ظہر فسقہ فحدیثہ منکر .

**حدیث منکر کی تعریف:** ایسی حدیث جس کا راوی، قوی الحفظ ہو یا سنی الحفظ، اپنے سے اقویٰ راوی کی روایت کے خلاف نقل کرے کہ باہم جمع کرنا دشوار ہو، کسی حدیث کے صحیح ہونے کے لیے جہاں پر یہ شرط ہے کہ اس کا راوی عادل و ضابط ہو وہاں پر یہ بھی ضروری ہے کہ وہ ثقہ لوگوں کی مخالفت نہ کرے چنانچہ امام شافعیؒ نے حدیث صحیح کے شرائط بیان کرتے ہوئے فرمایا ”برئاً ان یحدث عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم بما یحدث الثقات خلافہ“ اسی طرح امام شافعیؒ شاذ کی تعریف کرتے ہوئے فرماتے ہیں: لیس الشاذ من الحدیث ان یروی الثقة حدیثاً لم یروہ غیرہ انما الشاذ من الحدیث ان یروی الثقات حدیثاً فیشذ عنہم واحد فیخالفہم .

مذکورہ بالا منکر کی تعریف جس میں راوی کے بارے میں کہا گیا کہ وہ ضابط ہو یا سنی الحفظ ہو یہ امام مسلم کی اصطلاح ہے جیسا کہ انھوں نے فرمایا: وعلاۃ المنکر فی حدیث المحدث إذا ما عرضت روایتہ للحدیث علی رواۃ غیرہ من اہل الحفظ والرضی خالفت روایتہ روایتہم او لم تکد توافقہا یعنی اس کی روایت کو ان لوگوں کی روایت سے مقابلہ کیا جائے جو حفظ و ضبط میں مشہور ہوں تو اس کی روایت ان لوگوں کی روایت کے مخالف ہو وہ راوی جیسا بھی ہو ثقہ ہو، ضابط

ہو، غیر ثقہ ہو، سئی الحفظ ہو، اس کی منکر روایتیں زیادہ ہوں، کم ہوں، منکر کے لیے راوی کا ضعیف ہونا کوئی ضروری نہیں، چنانچہ ابوداؤد نے نزاع خاتم والی حدیث پر منکر کا حکم لگایا ہے، البتہ حافظ ابن حجر نخبۃ الفکر میں منکر کے لیے راوی کے ضعیف ہونے کی شرط لگاتے ہیں، انھوں نے منکر اور شاد میں فرق کرتے ہوئے کہا کہ غیر ثقہ اپنے سے قوی کی مخالفت کرے تو وہ منکر ہے اور ثقہ اپنے سے قوی کی مخالفت کرے تو وہ شاذ ہے، یہ اپنی اپنی اصطلاحیں ہیں، ولا مشاحة فی الاصطلاح .

ان اصطلاحات کے فرق کی بنا پر حدیث منکر کا اطلاق چار معنی میں ہوتا ہے (۱) امام مسلم کے قول کے مطابق ثقہ غیر ثقہ اپنے سے قوی کی مخالفت کرے (۲) حافظ ابن حجر کے قول کے مطابق حدیث یرویه غیر الثقہ مخالفاً لمن ہو ارجح منه، (۳) من فحش غلطہ او کثرت غفلتہ او ظہر فسقہ فحدیثہ منکر یہ بھی حافظ ابن حجر کی اصطلاح کے مطابق ہے (۴) حدیث غریب کا راوی حفظ و ضبط میں نمایاں نہ ہو، اس کی روایت پر امام احمد منکر کا اطلاق کر دیتے ہیں: أطلق أحمد لفظ المنکر علی مجرد التفرد حیث لا یکون المتفرد فی وزان من یحکم بحدیثہ بالصحة بغیر عاضد یعضد .

منکر الحدیث کی مثالیں: (۱) عبد اللہ بن محرز لفظ محرر اسم مفعول باب تفعیل سے إتفق الحفاظ والمتقدمون علی ترک حدیثہ. امام مسلم نے اپنے مقدمہ میں ابن مبارک سے نقل کیا ہے ”کان بعرة احب إلي منه“ (۲) یحییٰ بن ابی انیسۃ لفظ انیسہ مصغر ہے، امام مسلم نے اسی مقدمہ میں ان کے بھائی زید سے نقل کیا ہے کہ لا تأخذوا عن اخي یحییٰ. اور عبید اللہ سے نقل کیا ہے کہ وہ کذاب ہے، قال البخاری لیس بذلك. قال النسائی: ضعیف متروک الحدیث. (۳) أبو العطف الجراح بن المنہال، أبو العطف عین کے فتہ اور طاء کے ضمہ کے ساتھ، جراح جیم کے فتہ اور راء کی تشدید کے ساتھ، منہال میم کے کسرہ اور نون کے سکون کے ساتھ، قال أحمد کان صاحب غفلة. قال النسائی والدارقطنی متروک (۴) عباد بن کثیر، عباد عین کے فتہ اور باء کی تشدید کے ساتھ، قال أبو زرعة لا یکتب حدیثہ کان شیخاً ضالِحاً وکان لا یضبط الحدیث. قال ابن المبارک لا تأخذوه (۵) حسین بن عبد اللہ بن ضمیرہ، ضمیرہ مصغر ہے، کذبہ مبالغہ. قال ابو حاتم متروک الحدیث کذاب (۶) عمر بن صہبان، صہبان صاد کے ضمہ

کے ساتھ عثمان کی طرح، قال البخاری منکر الحدیث قال أبو حاتم ضعیف الحدیث، منکر الحدیث، متروک الحدیث۔

لَا نَحْكُمُ أَهْلَ الْعِلْمِ وَالَّذِي يُعْرِفُ مِنْ مَذْهَبِهِمْ فِي قَبُولِ مَا يَتَفَرَّدُ بِهِ الْمُحَدِّثُ  
مِنَ الْحَدِيثِ أَنْ يَكُونَ قَدْ شَارَكَ الثَّقَاتِ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ وَالْحِفْظِ فِي بَعْضِ مَا  
رَوَوْا، وَأَمَعْنُ فِي ذَلِكَ عَلَى الْمُوَافَقَةِ لَهُمْ، فَإِذَا وَجِدَ ذَلِكَ ثُمَّ زَادَ بَعْدَ ذَلِكَ شَيْئًا  
لَيْسَ عِنْدَ أَصْحَابِهِ قُبُلْتُ زِيَادَتُهُ۔

ترجمہ: اس لئے کہ اہل علم کا فیصلہ اور ان کا مذہب معروف راوی کی حدیث فرد کی مقبولیت کے بارے میں یہ ہے کہ وہ راوی ثقہ اہل علم اور اہل حفظ کی بعض روایتوں میں شریک رہا ہے اور بالکل مطابق ان کے نقل کیا ہو جب اس کا یہ حال ہو پھر اس کے بعد ایک زائد بات نقل کیا ہو جو اس کے ساتھیوں کی روایت میں نہ ہو تو اس کی زیادتی قبول کی جائے گی۔

حدیث فرد و غریب کب معتبر ہے: جس حدیث کی روایت کرنے والا ایک شخص ہو اس کو حدیث غریب اور حدیث فرد کہتے ہیں، حدیث غریب کا سلسلہ اسناد مشہور تھا، اس سلسلہ اسناد سے ایک شخص روایتوں کو نقل کرتا ہے اور اس کی نقل کردہ روایتیں دیگر ثقات راویوں کی روایتوں کے موافق ہیں جس کی وجہ سے اس کا ضابطہ و حافظ ہونا معلوم ہو گیا، اب اگر ایسا راوی اسی سلسلہ سند سے ایک دو حدیث ایسی نقل کر دیتا ہے جس کو اس کے دوسرے ثقہ ساتھی نقل نہیں کرتے ہیں تو اس کی وہ حدیث غریب معتبر ہوگی، اس کا یہ تفرد اس بات کی دلیل ہوگی کہ اس کو استاذ کی حدیث کا زیادہ اہتمام ہے۔ قال الذہبی بل الثقة الحافظ إذا تفرد باحدیث كان أرفع له وأكمل لمرتبه وأدل على اعتناؤه جیسے عن ابن عمر کا سلسلہ معروف ہے اُن کے بہت سے شاگردوں نے ان سے روایت نقل کی انھیں شاگردوں میں عبد اللہ بن دینار بھی ہیں انھوں نے بہت سی حدیث ابن عمر سے روایت کی ہے، جو ابن عمر کے دیگر ثقہ شاگردوں کی روایتوں کے موافق ہے، اب تنہا عبد اللہ بن دینار نے عن ابن عمر نہی النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع الولاء و ہبة اس حدیث کو نقل کیا ہے، ابن عمر کا اور کوئی شاگرد اس روایت کو ابن عمر سے نقل نہیں کرتا ہے، امام مسلم فرماتے ہیں: الناس کلہم عیال علی عبد اللہ بن دینار۔ امام ترمذی نے اس کے بارے میں فرمایا: لا یعرف إلا من حدیث عبد اللہ بن دینار تو یہ



حدیث غریب صحیح اور معتبر ہوگی، جب اس قسم کی احادیث کی قبولیت کا مدار راوی کا حفظ و ضبط ہوا، تو اگر کوئی حافظ و ضابط کسی حدیث کے نقل کرنے میں منفرد ہو اگرچہ سلسلہ اسناد مشہور نہ ہو، تب بھی وہ حدیث غریب معتبر اور مقبول ہوگی جیسے إنما الأعمال بالنیات والی حدیث اور اس طرح کی دوسری حدیثیں، امام مسلم کتاب الایمان والندور میں ذکر فرماتے ہیں: للزهری نحو تسعين حرفاً يرويه ولا يشار فيه أحد بأسانيد جياد، وقال الذهبي ان تفرد الثقة المتقن يعد صحيحاً غريباً.

فَأَمَّا مَنْ تَرَاهُ يَعْمِدُ لِمِثْلِ الزُّهْرِيِّ فِي جَلَالَتِهِ وَكَثْرَةِ أَصْحَابِهِ الْحُفَاطِ وَالْمُتَقِينَ لِحَدِيثِهِ وَحَدِيثِ غَيْرِهِ أَوْ لِمِثْلِ حَدِيثِ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ، وَحَدِيثُهُمَا عِنْدَ أَهْلِ الْعِلْمِ مَبْسُوطٌ مُشْتَرِكٌ قَدْ نَقَلَ أَصْحَابُهُمَا عَنْهُمَا حَدِيثُهُمَا عَلَى الْإِتِّفَاقِ مِنْهُمْ فِي أَكْثَرِهِ، فَيُرَوِّي عَنْهُمَا أَوْ عَنْ أَحَدِهِمَا الْعَدَدُ مِنَ الْحَدِيثِ مِمَّا لَا يَعْرِفُهُ أَحَدٌ مِنْ أَصْحَابِهِمَا وَلَيْسَ مِمَّنْ قَدْ شَارَكَهُمْ فِي الصَّحِيحِ مِمَّا عِنْدَهُمْ فَغَيْرُ جَائِزٍ قُبُولُ حَدِيثٍ هَذَا الضَّرْبِ مِنَ النَّاسِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

ترجمہ: رہا ایسا شخص جس کو تم دیکھتے ہو کہ چاہتا ہے کہ کسی ایسے شخص سے جو زہری کی طرح ہے اُن کی بزرگی میں اور اپنے شاگردوں کی کثرت میں جو ان کی حدیث کے ساتھ دوسروں کی حدیث کے حافظ و متقن ہیں یا کسی ایسے شخص سے جو ہشام بن عروہ کی طرح ہے اور ان دونوں بزرگوں کی حدیثیں اہل علم کے نزدیک مشہور ہیں اور اس کے نقل کرنے میں لوگ شریک ہیں ان دونوں کے شاگردوں نے ان دونوں کی حدیثوں میں سے اکثر کو ایک دوسرے کے موافق نقل کیا ہے پس وہ شخص ان دونوں حضرات سے یا ان میں سے ایک سے چند ایسی حدیثیں روایت کرتا ہے جو ان دونوں کے شاگردوں میں سے کسی کو معلوم نہیں ہے اور وہ شخص صحیح روایتوں کے نقل کرنے میں جو ان شاگردوں کے پاس ہیں ان شاگردوں کا شریک نہیں ہے تو اس قسم کے شاگرد کی روایت ہرگز قابل قبول نہیں ہے، اور اللہ زیادہ واقف ہے۔

حدیث فرد و غریب کب نامقبول ہوگی: حدیث غریب کا راوی ایسی سند سے نقل کرتا ہے جس کا سلسلہ مشہور ہے اور اس حدیث فرد کے سوا دوسری کوئی حدیث نقل نہیں کرتا ہے اور اس استاذ کے دوسرے ثقہ شاگرد اس سے اس حدیث کو نقل نہیں کرتے ہیں تو ان کا نقل نہ کرنا اس حدیث کو مشکوک بنادے گا اگر

دوسری اور روایتیں اس استاذ سے نقل کرتا اور دیگر ساتھیوں کی روایتوں سے مطابقت و موافقت ہوتی تو اس کو حافظ و ضابط مان کر اس استاذ کی احادیث کو زیادہ اہتمام و اعتناء کرنے والا شمار کر لیا جاتا اور اس حدیث فرد کا اعتبار کر لیا جاتا مگر جب ایسا نہیں ہے تو اس کو ضابط و متقن نہیں قرار دیا جاسکتا، اس لیے امام مسلمؒ نے فرمایا: ”فغير جائز قبول حديث هذا الضرب من الناس“ قبولیت کا مدار ضبط و اتقان پر ہے لہذا غیر متقن راوی سلسلہ غیر مشہورہ سے بھی روایت کرنے میں منفرد ہوگا، تو اس کی روایت مقبول نہیں ہوگی اور اس کی روایت کو منکر مردود کہا جائے گا، حافظ ذہبی کہتے ہیں: ”ان تفرد الصدوق ومن دونه يعد منكرًا و ان اكثار الراوى من الاحاديث التي لا يوافق عليها لفظًا ولا اسنادًا يصيرُهُ متروك الحديث“ اور جیسا کہ اس سے پہلے شرح نخبہ کی عبارت گزر چکی ہے ”من فحش غلطه او كثرت غفلته او ظهر فسقه فحديثه منكر“

تنبیہ: مسئلہ مذکورہ میں پورے متن حدیث کے نقل کرنے میں راوی متفرد ہے اور اصطلاح میں اس کو حدیث غریب سنداً و متناً کہا جاتا ہے، اور ایک دوسرا مسئلہ ہے متن حدیث میں کسی جزو اور حصہ کا اضافہ کرنا، جس کا اصطلاحی نام غریب بعض المتن ہے اور اس سے زیادہ مشہور نام زیادت ثقات ہے، امام مسلمؒ نے زیادت ثقات کے مسئلہ کو صراحتاً ذکر نہیں کیا ہے مگر اس مسئلہ پر قیاس کرتے ہوئے اس کا بھی حکم معلوم کیا جاسکتا ہے، مسئلہ کا مدار راوی کے ضابط و متقن ہونے پر ہے اور اس کے ساتھ ثقات کی عدم مخالفت پر ہے، لہذا اگر اس زیادتی کا راوی و ناقل ثقہ و متقن ہے اور اپنے سے زیادہ ثقہ کی مخالفت اس میں نہیں ہے، تو اس زیادتی کا اعتبار کیا جائے گا اور اگر اس زیادتی کا راوی غیر متقن ہے یا متقن ہے مگر اپنے سے زیادہ ثقہ کی مخالفت اس میں لازم ہے آتی ہے تو اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، امام مسلمؒ اپنی کتاب التیمیز میں ذکر کرتے ہیں: والزيادة في الأخبار لا تلزم إلا عن الحفاظ الذين لم يكثر عليهم الوهم في حفظهم امام ترمذی فرماتے ہیں: ”رب حديث إنما يستغرب لزيادة تكون في الحديث وإنما يصح إذا كانت الزيادة ممن يعتمد على حفظه“ حافظ ابن حجر شرح نخبہ میں فرماتے ہیں: زیادة راوی الحسن والصحيح مقبولة ما لم تقع متنافية لرواية من هو أوثق ممن لم يذكر تلك الزيادة، لأن الزيادة إما أن تكون لا تنافي بينها وبين رواية من لم يذكرها فهذه تقبل مطلقاً لأنها في حكم الحديث المستقل الذي يتفرد به الثقة ولا يرويه عن

شیخ غیرہ واما ان تكون متنافية بحيث يلزم من قبولها رد الرواية الأخرى فهذه هي التي يقع الترجيح بينها وبين معارضتها فيقبل الراجح و يرد المرجوح (شرح نخبة، ص: ۳۷) والرجحان يحصل بمزيد الضبط أو كثرة عدد الرواة أو غير ذلك من الوجوه اس سے معلوم ہوا کہ حدیث حسن اور صحیح کے راوی کی زیادتی مطلقاً مقبول ہے مگر کبھی ناقل کے ثقہ ہونے کے باوجود قرائن کی بنا پر اس کی خطا کا ظن غالب ہو جاتا ہے تو محدثین اس زیادتی کو رد کر دیتے ہیں، اسی لیے ائمہ متقدمین عبد الرحمن بن مہدی، یحییٰ بن سعید القطان، امام احمد، یحییٰ بن معین، امام بخاری، ابوزرعہ، ابو حاتم، نسائی اور دارقطنی میں سے کوئی بھی ثقات کی زیادتی کو مطلقاً قبول نہیں کرتے بلکہ ہر حدیث کا جائزہ لینے کے بعد اس کے مطابق فیصلہ کرتے ہیں۔

وَقَدْ شَرَحْنَا مِنْ مَذْهَبِ الْحَدِيثِ وَأَهْلِهِ بَعْضَ مَا يَتَوَجَّهُ بِهِ مَنْ أَرَادَ سَبِيلَ الْقَوْمِ وَوَفَّقَ لَهَا، وَسَنَزِيدُ - إِنْ شَاءَ اللَّهُ - شَرْحًا وَإيضاحًا فِي مَوَاضِعَ مِنَ الْكِتَابِ عِنْدَ ذِكْرِ الْأَخْبَارِ الْمُعَلَّلَةِ إِذَا أَتَيْنَا عَلَيْهَا، فِي الْأَمَاكِنِ الَّتِي يَلِيقُ بِهَا الشَّرْحُ وَالْإيضاحُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ.

ترجمہ: ہم نے وضاحت کر دی ہے حدیث اور محدثین کے مذہب میں سے بعض ان اصول و ضوابط کی جن کو ملحوظ رکھنا چاہئے، ہر شخص کو جو محدثین کے طریقہ پر چلنا چاہئے اور اس کو چلنے کی توفیق دی جائے اور ان شاء اللہ تعالیٰ زیادہ شرح اور وضاحت سے بیان کریں گے کتاب کے متعدد مقامات میں معلل حدیثوں کے آنے کے وقت جب ہم پہنچیں گے ان مقاموں میں جہاں شرح کرنا اور واضح کرنا مناسب ہوگا۔

امام مسلم نے مزید شرح و وضاحت کا وعدہ پورا کیا؟ قاضی عیاض اور امام نوویؒ کی رائے یہ ہے کہ امام مسلم نے مناسب موقع اور محل پر کہیں معلل حدیث آگئی تو اس کی طرف اشارہ کیا ہے، کبھی معلل ہونے کو ترجیح دیا ہے کبھی غیر معلل ہونے کو امام نوویؒ نے شرح مسلم کے مقدمہ میں قاضی عیاض سے نقل کیا ہے: ”و كذلك علل الحديث التي ذكر و وعد أنه يأتي بها قد جاء بها في مواضعها من الأبواب من اختلافهم في الاسانيد كالارسل والاسناد والزيادة والنقص وذكر تصحيح المصحفين وهذا يدل على استيفاء غرضه في تاليفه وادخاله في كتابه

کل ما وعد به، امام مسلم طبقہ اولیٰ کی حدیث ذکر کرنے کے بعد طبقہ ثانیہ کی حدیث کو متابعت و شاہد کے طور پر ذکر کرتے ہیں، لیکن اگر مسند احادیث میں کوئی وہم و غلطی ہو، تو اس کو بھی بیان کرتے ہیں، اور تتبع سے معلوم ہوا ہے کہ اگر متن میں وہم ہے، تو پہلے اس حدیث معلل کو ذکر کرتے ہیں، پھر صحیح کو، اور اگر سند میں غلطی یا وہم ہے، تو پہلے صحیح سند ذکر کر کے پھر اس سند کو بیان کرتے ہیں جس میں وہم و غلطی ہے، یتوجه به، أى إلیه بمعنی یقصد.

وَبَعْدُ - يَرْحَمُكَ اللَّهُ - فَلَوْلَا الَّذِي رَأَيْنَا مِنْ سُوءِ صَنِيعٍ كَثِيرٍ مِمَّنْ نَصَبَ نَفْسَهُ مُحَدِّثًا، فِيمَا يَلْزَمُهُمْ مِنْ طَرَحِ الْأَحَادِيثِ الضَّعِيفَةِ وَالرَّوَايَاتِ الْمُنْكَرَةِ وَتَرْكِهِمُ الْاِقْتِصَارَ عَلَى الْأَخْبَارِ الصَّحِيحَةِ الْمَشْهُورَةِ مِمَّا نَقَلَهُ الثَّقَاتُ الْمَعْرُوفُونَ بِالصَّدْقِ وَالْأَمَانَةِ بَعْدَ مَعْرِفَتِهِمْ وَإِقْرَارِهِمْ بِالسَّنَتِهِمْ أَنَّ كَثِيرًا مِمَّا يَقْدِفُونَ بِهِ إِلَى الْأَغْيَاءِ مِنَ النَّاسِ، هُوَ مُسْتَنَكِرٌ وَمَنْقُولٌ عَنْ قَوْمٍ غَيْرِ مَرْضِيْنَ مِمَّنْ ذَمَّ الرِّوَايَةَ عَنْهُمْ أَيْمَةُ الْحَدِيثِ، مِثْلُ مَالِكِ بْنِ أَنَسٍ وَشُعْبَةَ بْنِ الْحَجَّاجِ وَسُفْيَانَ بْنِ عُيَيْنَةَ وَيَحْيَى بْنَ سَعِيدٍ الْقَطَّانِ وَعَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنِ مَهْدِيٍّ وَغَيْرِهِمْ مِنَ الْأَيْمَةِ، لَمَّا سَهَلَ عَلَيْنَا الْإِنْتِصَابُ لِمَا سَأَلْتَ مِنَ التَّمْيِيزِ وَالتَّحْصِيلِ، وَلَكِنْ مِنْ أَجْلِ مَا أَعْلَمْنَاكَ مِنْ نَشْرِ الْقَوْمِ الْأَخْبَارَ الْمُنْكَرَةَ بِالْأَسَانِيدِ الضَّعَافِ الْمَجْهُولَةِ وَقَدْفِهِمْ بِهَا إِلَى الْعَوَامِّ الَّذِينَ لَا يَعْرِفُونَ عُيُوبَهَا، خَفَّ عَلَى قُلُوبِنَا إِجَابَتُكَ إِلَى مَا سَأَلْتَ.

ترجمہ: مذکورہ بالا باتوں کے بعد خدا تجھ پر رحم کرے اگر ہم نہ دیکھ لیتے بہت سے خود ساختہ محدثین کی غلط روش کو ان امور میں جن کا التزام ان کے لیے ضروری ہے یعنی (غلط روش) ان کا ضعیف اور منکر روایات کو لوگوں سے بیان کرنا اور اکتفاء نہ کرنا ایسی صحیح حدیثوں پر جو مشہور ہیں جن کو نقل کیا ہے ایسے ثقہ لوگوں نے جن کی سچائی اور امانت مشہور ہے ان کے جاننے اور زبانی اقرار کرنے کے باوجود کہ بہت سی حدیثیں جن کو وہ عوام الناس کے سامنے بیان کر رہے ہیں منکر ہیں اور ایسے ناپسندیدہ لوگوں سے مروی ہیں جن سے روایت کرنے کی مذمت کیا ہے ائمہ حدیث نے جیسے مالک بن انس اور شعبہ بن الحجاج اور سفیان بن عیینہ اور یحییٰ بن سعید القطان اور عبد الرحمن بن مہدی اور دیگر ائمہ حدیث نے تو البتہ آسان نہ ہوتا ہمارے لئے کمر بستہ ہو جانا احادیث صحیحہ کے انتخاب کے لیے جو تمہاری خواہش ہے، لیکن اس وجہ

سے جو ہم نے تم سے بیان کی یعنی لوگوں کا منکر احادیث کو پھیلانا جو ضعیف سندوں سے منقول ہیں اور ان کا عوام الناس سے بیان کرنا جو ان کے عیوب سے واقف نہیں ہیں، تمہاری درخواست کا قبول کرنا، ہم پر آسان ہو گیا۔

کتاب کی تصنیف کا ایک دوسرا بڑا محرک: بہت سے لوگ غلط سلسلہ حدیثیں لوگوں کے سامنے بیان کر کے عوام کو گمراہ کرتے ہیں، عوام کو گمراہی سے بچانا لازمی و ضروری ہے، اگر ان کے سامنے محض اس بات کو بیان کیا جائے کہ تم لوگ ان لوگوں سے جو حدیثیں سنتے ہو وہ غلط ہیں، ضعیف ہیں، منکر ہیں، موضوع ہیں، لہذا تم ان کی حدیثوں پر دھیان نہ دو اور ان کو نہ سنا کرو تو کما حقہ ان کی اصلاح نہیں ہو سکتی ہے اور ان کو روکنا بھی ممکن نہیں ہوگا، جب تک ان کو احادیث صحیحہ کا ایک مجموعہ نہ دے دیا جائے کہ تم ان کو پڑھا کرو اور ان کو سنا کرو، اور ان کی حدیثوں کے سننے سے اجتناب اور گریز کرو اس لئے کہ اصلاح کا طریقہ یہ ہے کہ ان کو غلط رخ سے پھیر کر صحیح رخ پر لگایا جائے، غلط بات سے ہٹا کر صحیح بات میں مشغول رکھا جائے، یہ ذمہ داری علماء پر عائد ہوتی ہے اس کو انجام دینا ان کے ذمہ لازم و ضروری ہے، امام مسلم فرماتے ہیں کہ اس فریضہ کے ادائیگی کے تصور نے اس کتاب کی تصنیف و تالیف کو میرے لیے آسان بنا دیا ورنہ ممکن تھا کہ تنہا تمہاری درخواست کو یہ سوچ کر رد کر دیتا کہ کتاب مکمل نہ کروں تو کوئی حرج نہیں، بہت سے بہت یہ ہوگا کہ تم ایک فائدہ سے محروم ہو جاؤ گے۔

فیما یلزمہم: کالفظ فی سوء صنیع کے سوء سے متعلق ہے یعنی ساء صنیعہم فی الأمر الذی یلزم دیانۃ من ذکر الروایات الصحیحة والاقتصار علیہا .

من طرح الأحادیث: اس میں کئی احتمال ہیں (۱) من بیانہ ہو اور سوء صنیعہم کا بیان ہو اور طرح سے مراد لوگوں کے سامنے بیان کرنا ہو۔ و ترکہم الاقتصار کا طرح پر عطف ہو اور طرح احادیث و ترک اقتصار یہ دونوں ان کی بری روش کا بیان ہے ان کا برا طرز عمل احادیث ضعیفہ منکرہ کا لوگوں کے سامنے بیان کرنا اور احادیث صحیحہ پر اکتفاء نہ کرنا ہے اور اسی کے مطابق عبارت کا یہ ترجمہ کیا گیا ہے۔

(۲) من طرح الأحادیث، فیما یلزمہم میں ما کا بیان ہو، اور طرح سے مراد ترک کرنا اور بیان نہ کرنا ہو یعنی دیانۃ احادیث ضعیفہ و منکرہ کو ترک کرنا لازم تھا، اس صورت میں ترکہم کا طرح



پر عطف نہیں ہوگا، بلکہ مایلزم کے ماپر ہوگا اور فی کے تحت میں ہوگا، اُی ساء صنیعہم فی ترکہم  
الاقتصار احادیث صحیحہ پر اکتفاء نہ کرنے سے ان کی روش بری رہی، اس صورت میں بھی ترکہم مجرور  
ہی ہوگا، مگر فی کی وجہ سے اور پہلی صورت میں بھی مجرور تھا مگر من طرح میں من کی وجہ سے اور ترکہم  
میں یہ بھی احتمال ہے کہ سوء صنیع پر عطف ہو اُی فلولا الذی رأینا من ترکہم اس صورت میں بھی  
ترکہم مجرور ہوگا مگر من سوء صنیعہم کے من کی وجہ سے ہوگا، ترکہم میں ایک چوتھا احتمال یہ ہے  
کہ فلولا الذی کے الذی پر عطف یعنی فلولا ترکہم اس صورت میں ترکہم مرفوع ہوگا۔

هو مستنکر ومنقول عن قوم مستنکر کا مفہوم یہ ہے کہ متن حدیث منکر ہو اور منقول عن قوم کا  
مفہوم یہ ہے کہ سند حدیث منکر ہو، لہذا مستنکر ومنقول مکرر نہیں ہیں۔ لہذا سہل، لولا کا جواب ہے،  
من التمییز والتحصیل: لما سألت میں ما کا بیان ہے، من أجل: خوف سے متعلق ہے، من  
نشر القوم ما أعلمنا کے ما کا بیان ہے۔

إِعْلَمُ - وَفَقَكَ اللَّهُ - أَنَّ الْوَاجِبَ عَلَى كُلِّ أَحَدٍ عَرَفَ التَّمْيِيزَ بَيْنَ صَحِيحِ  
الرَّوَايَاتِ وَسَقِيمِهَا وَثِقَاتِ النَّاقِلِينَ لَهَا مِنَ الْمُتَهَمِينَ أَنْ لَا يَرَوِيَ مِنْهَا إِلَّا مَا عَرَفَ  
صِحَّةَ مَخَارِجِهِ وَالسِّتَارَةَ فِي نَاقِلِيهِ وَأَنْ يَتَّقِيَ مِنْهَا عَنْ أَهْلِ التَّهْمِ وَالْمَعَانِدِينَ مِنْ  
أَهْلِ الْبِدْعِ .

ترجمہ: جان لو، خدا تم کو توفیق دے، جو شخص صحیح اور ضعیف روایت کے درمیان اور ثقہ اور غیر ثقہ راویوں  
کے درمیان تمیز کرنے کی قدرت رکھتا ہو اس کے ذمہ واجب ہے کہ روایت نہ کرے مگر انہیں روایتوں کو  
جن کے ناقلین کے حفظ و عدالت کو اور ان کے مستور الحفظ ہونے کو جانتا ہو اور بچے ان لوگوں کی روایتوں  
سے جو غیر ثقہ اور متعصب قسم کے بدعتی ہوں۔

ہمیشہ ثقہ لوگوں سے روایت کرنا ضروری ہے اور غیر ثقہ

لوگوں کی روایت سے اجتناب لازم ہے

خود ساختہ محدثین کے طرز عمل کو باطل کرنے کے لیے قرآن و حدیث اقوال صحابہ اور تابعین اور  
ائمہ حدیث کے اقوال کو پیش کرتے ہیں۔

ثقات: ثقہ ہونے کے لیے ضروری ہے کہ اس میں عدالت اور ضبط ہو اور ضبط عام ہے کہ وہ تام  
الضبط ہو یا خفیف الضبط ہو۔

من المتهمین: متہم کی اصطلاحی تعریف پہلے ذکر کی جا چکی ہے یہاں پر ثقات کے مقابلہ میں  
ہے اس لیے اس سے مراد غیر ثقہ ہیں، عام ازیں کہ اس کا غیر ثقہ ہونا عدالت میں نقص کی وجہ سے ہو یا  
ضبط میں نقص کی وجہ سے۔ صحیحہ مخارجہ: مخارج، مخرج کی جمع ظرف مکان، محل الخروج  
مراد حدیث کے راوی لأن الحدیث خرج منهم۔ رواۃ حدیث ہی کے ذریعہ حدیث معلوم ہوتی  
ہے، ثقہ دو قسم کے ہیں (۱) عادل تام الضبط (۲) عادل خفیف الضبط۔ حدیث کے صحیح ہونے کا مطلب یہ  
ہے کہ اس کے زاوی عادل اور تام الضبط ہوں۔ والستارۃ فی ناقلیہ: اس سے مراد ایسے راوی ہیں  
جو عادل ہونے کے ساتھ خفیف الضبط، مستور الحفظ ہوں۔ عن اہل التہم: صحیحہ مخارجہ  
والستارۃ فی ناقلیہ کے مقابل میں ہے ان سے مراد غیر ثقہ ہیں عام ازیں کہ اس کا غیر ثقہ ہونا عدالت  
میں نقص کی وجہ سے ہو یا حفظ میں نقص کی وجہ سے۔ والمعاندین من اہل البدع: اہل التہم میں  
داخل ہیں، عام کے بعد خاص کے طور پر ذکر کیا ہے، معاندین سے مراد متعصب قسم کا بدعتی جو اپنی بدعت  
کا داعی ہو یا ایسا بدعتی جس میں بدعت کبریٰ پائی جاتی ہو۔

وثقات الناقلین: ثقات کا عطف التمییز پر ہے، عرف کا مفعول ہے، من المتهمین  
عرف سے متعلق ہوگا، یعنی عرف ثقات الناقلین من المتهمین، اور ثقات الناقلین میں یہ بھی  
احتمال ہے کہ ثقات کا عطف بین صحیح الروایات میں لفظ بین پر ہو یعنی عرف التمییز ثقات  
الناقلین، ثقات، التمییز کا مفہول ہو اور من المتهمین تمییز سے متعلق ہو، أن لا یروی، أن  
الواجب کی خبر ہے۔

بدعت کی تعریف: دین میں نئی بات پیدا کرنا۔ من احدث فی امرنا هذا فهو ردّ علیہ۔

بدعت کی اقسام: (۱) ایسی بدعت جو کفر ہو یعنی جس میں ضروریات دین کا انکار ہو۔

(۲) ایسی بدعت جو فسق ہو، ضروریات دین کا انکار نہ ہو اور تاویل کی وجہ سے دین میں داخل کر دیا

ہو، پھر بدعتی دو قسم کے ہیں، اپنی بدعت کے داعی ہیں یا اپنی بدعت کے داعی نہیں ہیں۔

بدعتی کی احادیث کے معتبر ہونے میں علماء کا اختلاف: ۱۔ بعض حضرات ہر طرح کے بدعتی

کی حدیث کو غیر معتبر کہتے ہیں، پھر غیر معتبر ہونے کی مختلف وجہیں بیان کرتے ہیں کچھ لوگ بدعتی کو کافر کہتے ہیں اس لئے ان کی روایات کا اعتبار نہیں کرتے ہیں، مگر ہر بدعتی کو کافر قرار دینا صحیح نہیں، اگر دین کے متواترات میں سے کسی کا انکار کرتا ہے تو بے شک وہ کافر ہے، اگر ضروریات دین کا منکر نہیں ہے اور حرمت کذب کا قائل اور اپنی بدعت کی تاویل کرتا ہے، اگرچہ اس کی تاویل میں خطا اور غلطی ہے تو اس کو کافر کہنا صحیح نہیں ہے۔

حافظ ابن حجر شرح نخبہ میں لکھتے ہیں: والمعتمد فيه أن الكفر بها لا بد أن يكون ذلك متفقاً عليه من قواعد جميع الأمة لأن كل طائفة تدعى أن مخالفتها مبتدعة وقد تبالغ فتكفر مخالفتها فلو أخذ ذلك على الإطلاق لاستلزم تكفير جميع الطوائف فالمعتمد أن الذي تردد روايته من أنكر أمراً متواتراً من الشرع معلوماً من الدين ضرورة وكذا من اعتقد عكسه فرواية مثل هؤلاء مردودة البتة. (ص: ۷۱)

۲- کچھ لوگ بدعتی کی حدیث کا اعتبار اس لئے نہیں کرتے کہ وہ لوگ احداث فی الدین کی وجہ سے اس اعزاز کے لائق نہیں کہ ان کے واسطے سے حدیث نقل کی جائے جس طرح میدان حشر میں حوض کوثر سے دور کر دیے جائیں گے۔ عن رافع بن اشرس قال يقال من عقوبة الكذاب أن لا يقبل حديثه وأنا أقول من عقوبة الفاسق المبتدع أن لا تذكر محاسنه (کفایہ ص ۱۱۷) ابن سیرین کا قول ہے کان فی الزمن الأول لا يسألون عن الإسناد فلما وقعت الفتنة سألوا عن الإسناد لكي يأخذوا حديث أهل السنة ويدعوا حديث أهل البدع .

۳- کچھ لوگ بدعتی کی حدیث کو اس لئے رد کرتے ہیں کہ وہ فاسق ہیں، جس طرح فسق قوی و عملی کی بنیاد پر حدیث رد کر دی جاتی ہے اسی طرح فسق اعتقادی کی بنا پر بھی رد ہونی چاہیے۔

(۲) کچھ لوگ ایسے بدعتی کی حدیث کو رد کرتے ہیں جو اپنی بدعت کا داعی ہو، اس لئے کہ اپنی بدعت کی طرف دعوت کا جذبہ اور شوق بسا اوقات حدیث میں تغیر اور اپنے مطلب کے موافق تبدیلی پیدا کر دیتا ہے اور یہ اس حدیث سے متعلق ہوگا جس سے اس کے مذہب کی تائید ہوتی ہو، ایک دوسری مصلحت اور ہے کہ اس کے ساتھ میل جول اور اس سے روایت کا طلبہ حدیث پر غلط اثر پڑے گا اور وہ متاثر کرنے کی کوشش بھی کرے گا، یحییٰ بن معین، عبدالرحمن بن مہدی اور امام احمد کا یہی مذہب ہے،

عبدالرحمن بن مہدی کا مقولہ ہے، من رای رایا ولم يدع إليه احتمال ومن رای رایا و دعا إليه استحق الترك (الکفایہ ص ۱۲۶) یحییٰ بن معین کہتے ہیں: لا تکتب حدیثہ إن کان قدریا أو رافضیا أو کان غیر ذلک من أهل الأهواء ممن هو داعیة (الکفایہ) امام احمد فرماتے ہیں قیل لا حمد یا أبا عبد الله سمعت من أبي قطن القدری قال لم أراه داعیة ولو کان داعیة لم اسمع منه. (الکفایہ ص ۱۲۸)

(۳) بعض لوگ کہتے ہیں کہ اگر بدعتی بدعت صغریٰ میں مبتلا ہے تو اس کی حدیث معتبر ہوگی اس لئے کہ اس طرح کی بدعت تابعین اور تبع تابعین میں ان کی دین داری، صداقت اور زہد کے باوجود کثرت سے تھی، اگر ان لوگوں کی احادیث کو ترک کر دیا جائے تو احادیث کا ایک بہت بڑا حصہ ضائع ہو جائے گا، اور جو بدعتی بدعت کبریٰ میں مبتلا ہے جیسے حضرت ابوبکر و عمر کی تہلیل، حضرت عثمان کی تکفیر کرنے والے، ایسے لوگوں کی روایت غیر معتبر ہے اس لئے کہ یہ لوگ صادق، مامون و عادل نہیں ہیں علامہ ذہبی ایسے لوگوں کے بارے میں فرماتے ہیں کہ میری معلومات کی حد تک کذب بیانی ان کا اوڑھنا اور بچھونا رہا ہے۔

(۴) علماء کی ایک جماعت اس بات کی قائل ہے کہ اگر بدعتی عادل ضابط ہے کسی فسق عملی میں مبتلا نہیں ہے اس کا فسق تاویلی اور اعتقادی ہے تو اس کی روایت کا اعتبار ہوگا۔ علی بن مدینی کہتے ہیں کہ اگر اہل بصرہ کی حدیث قدری ہونے کی وجہ سے اور اہل کوفہ کی حدیث شیعہ ہونے کی وجہ سے مردود ہوں تو ساری ہی احادیث غیر معتبر ہو جائیں گی، لو ترکت أهل البصرة لحال القدر أو لو ترکت أهل الکوفة لذلك الراى یعنی التشیع خربت الکتب یعنی للذهب الحدیث (کفایہ ص ۱۲۹) علی بن مدینی یحییٰ بن سعید القطان سے نقل کرتے ہیں کہ قلت لیحییٰ ان عبدالرحمن بن مہدی قال أنا أترك من أهل الحدیث کل من کان رأسا فی البدعة فضحك یحییٰ فقال کیف یصنع عبدالرحمن بقتادة، کیف یصنع بابن ذر، کیف یصنع بابن ابی داود و عد یحییٰ قوماً امسکت عن ذکرهم ثم قال یحییٰ إن ترک عبدالرحمن هذا الضرب ترک كثيراً (الکفایہ ص ۱۲۹)

علامہ ذہبی ابان بن تغلب کے سلسلہ میں فرماتے ہیں ”شیعی جلد لکنہ صدوق فلنا صدقہ وعلیہ بدعتہ قد وثقه احمد و ابن معین و ابو حاتم، احکام قرآن میں بھاس رازی نے

ابو حنیفہ، ابو یوسف اور ابن ابی لیلیٰ سے یہی بات نقل کی ہے: شہادۃ اہل الاہواء جائزۃ إذا كانوا عدولا  
الا صنفًا من الرافضة يقال لهم الخطابية . البتہ اگر فسق عملی کا مرتکب ہوگا تو شہادت مردود ہوگی،  
قال أبو یوسف ایما رجل اظهر شتیمة أصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم اقبل  
شہادته لان رجلا لو كان شتًا ما للناس والجيران لم اقبل شہادته فاصحاب رسول  
اللہ اعظم حرمة . اسی طرح ابن رستم نے امام محمد سے نقل کیا ہے کہ قال لا اقبل شہادۃ الخوارج  
إذا كانوا قد خرجوا یقاتلون المسلمین قلت له لا تجیز شہادتهم و أنت تجیز شہادۃ  
الحرورية قال لأنهم لا یستحلون أموالنا مالهم یخرجوا فإذا خرجوا استحلوا أموالنا فتجوز  
شہادتهم مالهم یخرجوا . اور وجہ وہی ہے کہ خروج فسق عملی ہے جب تک خروج نہیں فسق اعتقادی  
ہے، امام ابو یوسف نے بدعتی کی شہادت کے معتبر ہونے پر صحابہ کے باہمی قتال سے استدلال کیا ہے کہ  
ان کا باہمی قتال تاویل کی وجہ سے تھا جس کی وجہ سے ہر صحابی کی شہادت معتبر ہے اسی طرح اہل ہواء بھی  
تاویل کرتے ہیں، خطیب بغدادی نے بھی اسی طرح کا استدلال کیا ہے کہ صحابہ کرام نے خوارج کی  
شہادت و روایت کا اعتبار کیا ہے اور اسی طرح ایسے لوگوں کی شہادت و روایت کا اعتبار کیا ہے جن کا فسق  
تاویلی اور اعتقادی تھا، تابعین کا بھی یہی مذہب ہے، ان حضرات نے دیکھا کہ یہ بدعتی سچ بولنے کا  
اہتمام کرتے ہیں جھوٹ بولنے کو بہت بڑا گناہ جانتے ہیں اور اپنے کو ہر ممنوع چیز سے دور رکھتے ہیں  
دوسروں کی برائیوں پر انکار کرتے ہیں اور یہ لوگ ہر طرح کی روایتیں نقل کرتے ہیں چاہے اپنے مسلک کے  
موافق ہو یا مخالف ہو تو لوگوں نے ان کی روایت کو قبول کیا ہے، ان کی احادیث سے استدلال کیا ہے اور  
اس پر ان حضرات کا ایک طرح کا اجماع ہو گیا۔

المعاندین من اہل البدع : امام مسلم کی ان سے مراد ایسا بدعتی ہے جو اپنی بدعت کا داعی ہو، اور  
اس میں اس کو تعصب ہو، یا اس سے مراد ایسا بدعتی ہے جس میں بدعت کبریٰ پائی جاتی ہو، غیر معاند بدعتی  
رواۃ مسلم میں کافی تعداد میں ہیں۔ قال ابو عبد اللہ محمد بن یعقوب کتاب استاذی ملان  
من حدیث الشیعة یعنی مسلم بن الحجاج . (کفایہ)

وَالدَّلِيلُ عَلَى أَنَّ الَّذِي قُلْنَا مِنْ هَذَا هُوَ الْإِلَازِمُ دُونَ مَا خَالَفَهُ، قَوْلُ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى  
ذِكْرُهُ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ﴾



فَتَصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ ﴿۸۹﴾ وَقَالَ جَلَّ ثَنَاءُهُ ﴿۹۰﴾ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ ﴿۹۱﴾  
 وَقَالَ ﴿۹۲﴾ وَأَشْهِدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ ﴿۹۳﴾ فَدَلَّ بِمَا ذَكَرْنَا مِمَّنْ هَذِهِ الْآيَةِ أَنَّ خَبَرَ  
 الْفَاسِقِ سَاقِطٌ غَيْرُ مَقْبُولٍ وَأَنَّ شَهَادَةَ غَيْرِ الْعَدْلِ مَرْدُودَةٌ .

ترجمہ: اور دلیل اس بات پر کہ جو ہم نے کہا وہی واجب و لازم ہے اس کے خلاف جائز نہیں ہے  
 اللہ تعالیٰ کا قول ”اے ایمان والو اگر تمہارے پاس کوئی گنہ گار خبر لے کر آئے تو تحقیق کر لیا کرو کہیں جانہ  
 پڑ کسی قوم پر نادانی سے پھر کل کو اپنے کئے پر پچھتانے لگو“ اور اللہ تعالیٰ کا قول ہے ”شاہدوں میں سے جو  
 تم کو پسندیدہ ہوں“ اور فرمان ہے اللہ کا کہ ”تم اپنے میں سے دو عادل کو گواہ بناؤ“ ان آیتوں سے جن کو ہم  
 نے ذکر کیا، پتہ چلا کہ فاسق کی خبر غیر معتبر اور قبول کے لائق نہیں ہے اور غیر عادل کی شہادت مردود ہے۔  
 ”ثقہ ہی سے روایت کرنا ضروری ہے“ اس پر قرآن سے استدلال: خود ساختہ محدثین  
 کے طرزِ عمل کو باطل کرنے کے لیے قرآن کریم سے استدلال کر رہے ہیں، خبر میں صدق و کذب دونوں  
 کا احتمال ہوتا ہے اس لئے قرآن و حدیث میں کسی خبر کو قبول کرنے سے پہلے تحقیق، تفتیش اور تثبت کا حکم  
 دیا گیا ہے، تحقیق کا طریقہ یہ ہے کہ جس کے بارے میں خبر دی جا رہی ہے اگر وہ خبر اس کے مناسب حال  
 ہو اور بیان کرنے والا عادل و ضابط ہو اور اس بات کو اچھی طرح سمجھے ہوئے ہو تو ایسی صورت میں غلبہ  
 ظن پیدا ہو جاتا ہے کہ وہ شخص بات صحیح صحیح بیان کر رہا ہے اور اس کی بات میں خلط ملط نہیں کر رہا ہے،  
 قرآن و حدیث کے اس بتلائے ہوئے راستہ پر چلتے ہوئے محدثین نے حدیث کی تحقیق کے لیے دو  
 طریقہ اختیار کیا: (۱) حدیث کی سند اور اس کی تحقیق کو ضروری قرار دیا اور اسی بنیاد پر علماء نے رواۃ  
 حدیث کے احوال کو بلا کم و کاست ٹھیک ٹھیک بیان کیا، جس سے ایک مستقل فن علم الجرح والتعديل وجود  
 میں آگیا اور انھیں رواۃ کے احوال کی روشنی میں فیصلہ کیا گیا کہ کون سی حدیث معتبر ہے اور کون سی غیر  
 معتبر ہے۔ (۲) اسی طرح متن حدیث کی جانچ کے لیے قاعدہ مقرر کیا کہ جو حدیث، قرآن یا احادیث  
 متواترہ کے خلاف ہوگی وہ غیر معتبر ہوگی۔

”إن جاءكم فاسق“ والی آیت میں اللہ تعالیٰ نے فاسق کی خبر کیف ما اتفق قبول کرنے سے منع  
 فرمایا ہے اور اس کی تحقیق و تفتیش کا حکم فرمایا ہے، تحقیق و تفتیش کے بعد کبھی فاسق کی خبر کی صحت کا رجحان  
 ہو جاتا ہے، اسی لئے حقوق العباد کے سلسلہ میں بعض مرتبہ فقہاء اس کی خبر کا اعتبار کر لیتے ہیں مثلاً کسی چیز

کے حلال یا حرام ہونے یا پاک و ناپاک ہونے کی کوئی فاسق خبر دے اور سننے والے کو اس کے سچے اور اس کی خبر کے صحیح ہونے کا غلبہ ظن ہو تو فقہاء اس کی خبر کا اعتبار کر لیتے ہیں اس لئے کہ ہو سکتا ہے کہ اس چیز کے بارے میں اس شخص کے سوا کسی دوسرے کو علم نہ ہو اس ضرورت کی بنا پر فقہاء نے تحری قلب کے بعد اس کی خبر کے اعتبار کر لینے کی اجازت دی ہے اس طرح کی حاجت و ضرورت رسول اللہ ﷺ کی احادیث کے متعلق نہیں پائی جاتی دوسرے عادلیں موجود ہیں اور کثیر تعداد میں موجود ہیں جن کے ذریعہ اس حدیث کا علم ہو سکتا ہے اس لئے حدیث کے باب میں فاسق کی خبر اور اس کی روایت کا بالکل اعتبار نہیں ہے، فخر الاسلام اس مضمون کو اپنی عبارت میں یوں ادا کرتے ہیں ”فأما هنا فلا ضرورة في المصير إلى روايته وفي العدول كثرة وبهم غنية“

”ممن ترضون من الشهداء“ اور ”اشهدوا ذوی عدل“ والی آیت میں اللہ تعالیٰ نے دو عادل اور پسندیدہ شخص کی گواہی کو ضروری قرار دیا ہے، مرضی اور عادل ہونے کے لیے ضروری ہے کہ وہ شخص جھوٹ سے پرہیز کرتا ہو گناہ کبیرہ سے اجتناب کرتا ہو اور جس بات کو بیان کر رہا ہے اس بات کو محفوظ اور یاد رکھتا ہو اور اس کے ساتھ ساتھ جس کے بارے میں بیان دے رہا ہے اس سے کسی قسم کی عداوت نہ ہو اور اس شہادت سے اس کو کسی قسم کے فائدہ کی بھی توقع نہ ہو، یہ سب اوصاف مل جل کر مخبر کی صداقت کا غلبہ ظن پیدا کریں گے، اس لئے شاہد کے اندر ان اوصاف کا ہونا ضروری ہے، اور اگر یہ اوصاف اس میں نہیں ہیں تو اس کی شہادت مردود ہو جائے گی۔

وَالْخَبَرُ، وَإِنْ فَارَقَ مَعْنَاهُ مَعْنَى الشَّهَادَةِ فِي بَعْضِ الْوُجُوهِ، فَقَدْ يَجْتَمِعَانِ فِي  
أَعْظَمِ مَعَانِيهِمَا إِذَا كَانَ خَبَرُ الْفَاسِقِ غَيْرَ مَقْبُولٍ عِنْدَ أَهْلِ الْعِلْمِ كَمَا أَنَّ شَهَادَتَهُ  
مَرْدُودَةٌ عِنْدَ جَمِيعِهِمْ.

ترجمہ: اور روایت کرنے میں اور گواہی دینے میں بعض اعتبار سے فرق ہے مگر بنیادی مقصد میں دونوں ایک ہی ہیں، اس لئے فاسق کی خبر اہل علم کے نزدیک غیر معتبر ہے جس طرح فاسق کی شہادت تمام علماء کے نزدیک مردود ہے۔

آیت سے استدلال پر ایک اشکال اور اس کا جواب: اشکال یہ ہے کہ اِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ والی آیت میں خبر کا ذکر ہے لیکن دوسری اور تیسری آیت میں شہادت کا تذکرہ ہے، جس سے

شہادت کے معتبر ہونے کے لیے شاہدین کا عادل و مرضی ہونا ثابت ہو رہا ہے نہ کہ روایت کے لیے، اس لئے یہ استدلال تام نہیں ہے، امام مسلم اس کا جواب اس عبارت سے دے رہے ہیں کہ شہادت اور روایت میں اگرچہ بعض وجوہ سے فرق ہے جس کی وجہ سے شہادت میں عدد شرط ہے اور روایت میں عدد شرط نہیں ہے، شہادت میں حریت شرط ہے اور روایت میں حریت شرط نہیں ہے، شہادت میں بصیر ہونا شرط ہے، روایت میں بصیر ہونا شرط نہیں ہے، شہادت میں عداوت مانع ہے، اور روایت میں عداوت مانع نہیں ہے، شہادت میں مخصوص تعلق اور مخصوص قربت مانع ہے، اور روایت میں مخصوص تعلق اور مخصوص قربت مانع نہیں ہے، شہادت میں بعض صورتوں میں مذکر ہونا شرط ہے، اور روایت میں مذکر ہونا شرط نہیں ہے، اسی طرح کی بعض جزئیات میں دونوں میں تفاوت ہے لیکن شہادت اور روایت دونوں کا بنیادی مقصد اس چیز کا اثبات والزام ہے، اس طرح شہادت و روایت میں اتحاد ہے، جس کی وجہ سے ایک سے دوسرے پر استدلال کرنا درست ہوگا۔

شہادت و روایت میں بعض وجوہ سے فرق کرنے کا سبب: فرق کرنے کی وجہ معلوم کرنے سے پہلے روایت و شہادت کی تعریف ذکر کی جاتی ہے جس کی وجہ سے روایت و شہادت میں فرق کرنے کی وجہ کو سمجھنا آسان ہوگا۔

روایت: ایسی خبر کو کہتے ہیں جس کا تعلق کسی خاص شخص سے نہ ہو بلکہ عام ہو حتیٰ کہ خود بیان کرنے والے سے بھی ہو، اس خبر کا مآخذ نقل و سماع ہوتا ہے۔

شہادت: ایسی خبر کو کہتے ہیں جس کا تعلق خاص شخص سے ہوتا ہے، یعنی مشہود لہ اور مشہود علیہ سے، اور اگر دوسروں سے تعلق ہوتا ہے تو تبعاً اور ضمناً ہوتا ہے، اور وہ خبر جزئی ہوتی ہے، اس کا مآخذ مشاہدہ یا علم ہوتا ہے، ابن قیم بدائع الفوائد میں تحریر فرماتے ہیں: ”الخبر إن كان عن حكم عام يتعلق بالامة فأما أن يكون مستنده السماع فهو الرواية وإن كان جزئياً يتعلق بمعين و مستنده المشاهدة أو العلم فهو الشهادة فالفرق بين الشهادة وبين الرواية أن الرواية يعم حكمها الراوى وغيره على الزمان والشهادة تخص المشهود له وعليه ولا يتعداها الا بطريق التبعية“

اسی طرح کی بات علامہ قرافی مازری کی شرح البرہان سے نقل کرتے ہیں: ”إن كان الخبر عنه

إن كان عامًّا لا يختص بمعين بل ذلك على جميع الخلق في جميع الأعصار والأعصار  
فهو الرواية وإن كان المخبر عنه خاصًا مع إمكان الترافع إلى الحكام والتخاصم  
وطلب فصل القضاء فهو الشهادة“

شہادت وروایت کی تعریف سے یہ بات واضح ہوگئی کہ شہادت میں ایک بات کو ایک معین شخص پر  
لازم کرنا ہوتا ہے اس لئے شاہد عادل ہونے کے باوجود متہم ہو سکتا ہے کہ اس کے شہادت دینے کی غرض  
اپنے لئے کوئی نفع حاصل کرنا ہو یا اپنے سے کسی ضرر کو دفع کرنا ہو، یا دنیاوی عداوت کی بنیاد پر اس نے یہ  
شہادت دی ہو اس لئے جب تک یہ احتمال ختم نہیں ہوگا اس کی شہادت کا اعتبار نہیں ہوگا، جس طرح مدعی  
کتنا ہی عادل کیوں نہ ہو بالا جماع اس کی بات کا اعتبار نہیں ہوتا ہے مگر اس کی بنیاد یہ نہیں ہے کہ مدعی  
کاذب و فاسق ہے بلکہ اس کی بنیاد یہ ہے کہ وہ اپنے فائدہ کی چیز کا دعویٰ کرتا ہے یا اپنے سے ضرر کے  
دفع کرنے کا دعویٰ کر رہا ہے، نبی کریم ﷺ نے اسی طرح کے احتمالات کا اعتبار کرتے ہوئے فرمایا:  
عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده کی حدیث ہے: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ردّ  
شهادة الخائن والخائنة وذی الغمر علی أخیه وشهادة القانع لأهل البيت وأجاز لغيرهم  
أخرجہ أبوداؤد، اور حضرت عمر کا مشہور مکتوب جو ابو موسیٰ اشعری کے نام ہے، اس میں مذکور ہے  
أوطینا فی ولاء أو قرابة. اور کس طرح کی تہمت کا اعتبار کیا جائے، اس میں مجتہدین کا اجتہاد مختلف  
ہو سکتا ہے، چنانچہ اختلاف ہوا، ہدایہ میں ہے ”ولا شهادة الوالد لولده ولا لولد ولده ولا شهادة  
الولد لابويه ولا جداده ولا يقبل شهادة أحد الزوجين للآخر ولا شهادة المولى لعبده  
ولا شهادة الشريك لشریکه فی ما هو من شرکتھما“

اصول و فروع کی ایک دوسرے کے موافق گواہی امام ابو حنیفہ کے یہاں معتبر نہیں ہے یہی مذہب  
امام مالک، امام شافعی اور امام احمد کا بھی ہے اور امام احمد کی ایک دوسری روایت یہ ہے کہ اعتبار کیا جائے گا،  
اسی طرح زوجین کی ایک دوسرے کے موافق گواہی غیر معتبر ہے یہی مذہب امام مالک، امام شافعی، امام  
احمد کا بھی ہے اور امام احمد اور امام شافعی کی ایک دوسری روایت یہ ہے کہ اعتبار کیا جائے گا، البتہ عداوت  
دنیاوی کی بناء پر شہادت کا اعتبار نہیں ہوگا، ائمہ اربعہ کا یہی مذہب ہے۔

اسی طرح شہادت میں شخص معین پر الزام کی بات ہوتی ہے اسی لئے مزید اہتمام کے لئے عدد کو بھی

شرط قرار دیا گیا ہے، اسی طرح امام ابو حنیفہ کے یہاں بسیر ہوتا بھی شرط ہے اور روایت میں کسی شخص معین پر اترام نہیں ہوتا بلکہ اس کا حکم عام ہوتا ہے حتیٰ کہ خود راوی بھی اس حکم کے تحت آتا ہے اس لئے جلب منفعت یا دفع منسرت یا عداوت کا روایت کے باب میں احتمال نہیں پیدا ہوتا ہے، نیز روایت کے باب میں بر مسلمان نبی کریم ﷺ کی طرف جھوٹ کو منسوب کرنے سے ڈرتا ہے اس لئے ہر عادل مرد ہو، عورت ہو، حرب ہو، غلام ہو، سب کی روایت کا اعتبار کیا گیا ہے، نیز روایت کا معاملہ پوری امت کا معاملہ ہے اس کی روایت کے قبول نہ کرنے میں پوری امت کا خسارہ ہے، اس کے برخلاف شہادت نہ قبول کرنے میں تنہا ایک شخص کا خسارہ ہے، انھیں سب وجوہات کی بناء پر روایت اور شہادت میں بعض اعتبار سے فرق کیا گیا ہے، امام ابن قیم تحریر کرتے ہیں: فالزام النعین يتوقع منه العداوة وحق النفع والتبينة المنوجبة للرد فاحتيط لها بالعدد والذكورية وردت بالقرابة والعداوة وتطرق التهم ولم يفعل مثل هذا في الرواية التي يعم حكما بل اشترط فيها يكون مغلبا على الظن صدق الخبر والعدالة المناعة من الكذب واليقظة المناعة من غلبة السهر والتخليط.

(بدائع الفوائد ۵/۱)

وَذَلَّتِ السُّنَّةُ عَلَى نَفْيِ رِوَايَةِ الْمُنْكَرِ بَيْنَ الْأَخْبَارِ كَنَحْوِ دَلَالَةِ الْقُرْآنِ عَلَى نَفْيِ خَبَرِ النَّاسِقِ، وَهُوَ الْأَثَرُ الْمَشْهُورُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ حَدَّثَ عَنِّي بِحَدِيثٍ يُرَى أَنَّهُ كَذِبٌ فَيُؤَرْ أَحَدُ الْكَاذِبِينَ، حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ قَالَ نَا وَكِيعٌ عَنْ شُعْبَةَ عَنِ الْحَكَمِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي لَيْلَى عَنْ سَمُرَةَ بْنِ جُنْدُبٍ. ح وَحَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ أَيْضًا قَالَ نَا وَكِيعٌ عَنْ شُعْبَةَ وَسُفْيَانَ عَنْ حَبِيبٍ عَنْ مَيْمُونِ بْنِ أَبِي شَيْبَةَ عَنِ النُّفَيْرَةِ بْنِ شُعْبَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَلِكَ.

ترجمہ: اور حدیث بھی منکر احادیث کے روایت کرنے کے درست نہ ہونے پر دلالت کرتی ہے جیسے قرآن سے پتہ چلا ناسق کی خبر کے غیر معتبر ہونے کا اور وہ حدیث مشہور ہے جو منقول ہے نبی کریم ﷺ سے جو کوئی مجھ سے حدیث نقل کرے جس کے بارے میں اس کو گمان ہے کہ وہ جھوٹ ہے تو وہ خود بیان کرنے والا جھوٹوں میں شمار ہوگا، اس روایت کو ابو بکر بن ابی شیبہ نے اپنی ایک سند سے حضرت سمرہ سے



اور انھوں نے ہی دوسری سند سے مغیرہ بن شعبہ سے مرفوعاً نقل کیا ہے۔

حدیث سے استدلال: خود ساختہ محدثین کے طرزِ عمل کو غلط اور باطل کرنے کے لیے پہلے قرآن سے استدلال کیا، اب اس کے بطلان کو حدیث سے ثابت کر رہے ہیں کہ سمرہ اور مغیرہ رضی اللہ عنہما کی حدیث میں ایسی حدیثوں کے بیان کرنے سے منع کر دیا ہے جن کے غلط ہونے کا اندیشہ ہے اور بیان کرنے والے کو جھوٹا قرار دیا ہے، جس کی وجہ سے وہ جھوٹی حدیثیں بیان کرنے والوں میں شمار ہو کر ان وعیدوں کا مستحق ہوگا جو جھوٹی حدیثیں بیان کرنے والوں کے بارے میں وارد ہوئی ہیں، یہ خود ساختہ محدثین منکر حدیثیں بیان کر رہے ہیں جن کے بارے میں گمان یہی ہے کہ وہ جھوٹی ہیں جس کی وجہ سے وہ لوگ جھوٹے ہوں گے اور اس وعید کے مستحق ہوں گے۔

یُرَی: علم و یقین کے معنی میں ہو تو متعدی بہ دو مفعول اور ظن غالب کے معنی میں ہو تب بھی متعدی بہ دو مفعول ہوتا ہے، روایت بصری کے معنی میں ہو تو متعدی بہ یک مفعول ہوتا ہے یری فعل مجہول ظن کے معنی میں استعمال ہوتا ہے، ابن ہمام نے تصریح کی ہے کہ یری فعل مجہول یظن فعل معروف کے معنی میں ہوتا ہے اس حدیث میں یری فعل معروف بھی پڑھا گیا ہے، فعل مجہول بھی، امام مسلم کے استدلال کے مطابق فعل مجہول پڑھنا چاہئے اس لئے کہ منکر احادیث کے غلط ہونے کا ظن غالب ہوتا ہے نہ کہ یقین ہوتا ہے۔

کَذِبٌ: کاف کے فتح اور ذال کے کسرہ کے ساتھ یا کاف کے کسرہ اور ذال کے سکون کے ساتھ، اہل سنت والجماعت کے یہاں خلاف واقع بات بیان کرنا قصداً ہو یا خطاً کذب ہے متکلم کے اعتقاد کو اس میں دخل نہیں ہے، اس کذب پر گناہ کے لیے قصد ضروری ہے۔

أحد الکاذبین: تشنیہ اور جمع دونوں صحیح ہے، تشنیہ کی صورت میں ایک کہنے والا اور دوسرا نقل کرنے والا مراد ہے، اس حدیث کے تحت امام ترمذی نے امام دارمی سے سوال کیا کہ اگر کوئی شخص کسی سند میں غلطی کو جانتا ہو یا وہ حدیث مرسل تھی اور کسی نے اس کو مسند بیان کر دیا، یا اس کی سند کو مقلوب کر دیا تو کیا وہ شخص أحد الکاذبین میں داخل ہوگا؟ تو جواب میں فرمایا کہ اگر کوئی شخص ایسی حدیث بیان کرے جس کے بارے میں جانتا ہے کہ اس کی کوئی اصل نہیں ہے تو ایسا بیان کرنے والا اس حدیث میں داخل ہوگا۔

سألت عبد الله بن عبد الرحمن عن حديث النبي صلى الله عليه وسلم من حدث عني

حدیثاً وهو یری أنه کذب فهو أحد الکاذبین قلت له من روی حدیثاً وهو یعلم أن اسنادہ خطأ اتخاف أن یکون قد دخل فی حدیث النبی صلی اللہ علیہ وسلم؟ أو إذا روی الناس حدیثاً مرسلأ فاسنده بعضهم أو قلب اسنادہ یکون قد دخل فی هذا الحدیث؟ قال إذا روی الرجل حدیثاً ولا یعرف لذلك الحدیث عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أصل فحدث به فأخاف أن یکون قد دخل فی هذا الحدیث. (ترمذی ۲/۹۵)

سند کو متن سے مقدم کرنا اور مؤخر کرنا دونوں جائز ہے: سند کے مقدم و مؤخر کرنے سے معنی میں تبدیلی کا کوئی اندیشہ نہیں ہوتا ہے، اس لئے یہ تقدیم و تاخیر ہر ایک کے یہاں جائز ہے چاہے روایت بالمعنی کو ناجائز ہی قرار دیتا ہو، اس جگہ امام مسلم نے پہلے متن حدیث کو ذکر کیا پھر سند کو ذکر کیا، کبھی لوگ سند کے آخری حصہ کو اور متن کو ذکر کر کے پھر پوری سند کو ذکر کرتے ہیں، جیسے: روی نافع عن ابن عمر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کذا۔ پھر کہتے ہیں أخبرنی فلان عن فلان الخ یہ سب صورتیں جائز ہیں۔

الأثر المشهور: اثر کا اطلاق نبی کریم ﷺ کی حدیث اور صحابی کے قول دونوں پر ہوتا ہے بعض لوگ اثر کو صحابی کے قول کے ساتھ خاص کرتے ہیں، امام مسلم نے عام معنی میں استعمال کیا ہے۔

حدثنا: ہ کی ضمیر اثر کی طرف راجع ہے۔

حدثنا اور أخبرنا میں فرق: حدثنا، أخبرنا، اور أنبأنا میں لغت کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے، کوئی بات کسی کے روبہ رو کہی جائے یا بہ ذریعہ خط وہ خبر اور نبأ دونوں ہے اور جو بات روبہ رو بیان کی جائے یا بہ ذریعہ خط وہ حدیث بھی ہے، اور بہ اعتبار اصطلاح جمہور علماء کے یہاں بھی کوئی فرق نہیں ہے، متأخرین علماء کے یہاں اصطلاحاً فرق ہے، استاذ کی زبانی سنا ہوا اور تنہا سنا ہو تو اس کو حدثنا سے تعبیر کرنا چاہیے اور دوسرے کے ساتھ سنا ہو تو حدثنا سے اور اگر خود استاذ کے سامنے اس کی مرویات کو پڑھا ہو تو أخبرنی کہے، اور اگر دوسرا پڑھ رہا ہو اور خود سن رہا ہے تو أخبرنا کہے، اگر استاذ روبہ رو اپنی مرویات کی اجازت دے رہا ہو تو أنبأنا کے لفظ کو استعمال کرے مگر ان فروق کو ملحوظ رکھنا اور ان کے مطابق الفاظ کو استعمال کرنا مستحسن اور بہتر ہے، تحصیل حدیث کے طریقوں میں فرق کرنے کے لیے یہ اصطلاحیں مقرر کی گئی ہیں۔

”ح“ پڑھنے کا طریقہ: حدیث کی دو یا دو سے زائد سند ہو اور ان سب سندوں سے ایک متن نقل کرنا ہو تو جس وقت ایک سند سے دوسری سند کی طرف منتقل ہوتے ہیں، وہاں پر ح لکھتے ہیں، قراءت کرنے والا جب اس مقام پر آئے تو اس کو ح پڑھے، بعض لوگ کہتے ہیں کہ الحدیث پڑھے گویا وہ الحدیث کا مخفف ہے، بعض لوگ کہتے ہیں کہ صحیح پڑھے وہ صحیح کا مخفف ہے اور بعض لوگ تحویل پڑھتے اور تحویل کا مخفف مانتے ہیں، مگر زیادہ تر ح پڑھنے کا رواج ہے اور بعض لوگ کہتے ہیں کہ اس کو کچھ بھی نہ پڑھے اور کہتے ہیں کہ یہ تو ایک علامت ہے دو سندوں کے درمیان تاکہ کوئی دو سندوں کو ایک نہ سمجھے۔

فائدہ: (۱) پڑھنے والا شروع میں اپنی سند کو کتاب تک پہنچائے پھر حدیث اول کو پڑھے پھر جب دوسری سند شروع کرے تو بہ قال حدثنا کہے، اور بہ کی ضمیر اسی سند مذکور کی طرف راجع ہے اور اس کے ذریعہ گویا ہر حدیث میں اپنی سند کو صاحب کتاب تک پہنچا رہا ہے۔

(۲) قراءت حدیث کے وقت اللہ کا نام آئے تو عز وجل یا تعالیٰ یا سبحانہ یا اور دیگر تعظیمی الفاظ اس کے ساتھ کہنا چاہیے، اس کا کتاب میں لکھا ہوا ہونا ضروری نہیں ہے، یہ اضافہ روایت کے قبل سے نہیں ہے۔

(۳) اسی طرح جب نبی کریم ﷺ کا نام آئے تو اس کے ساتھ صلوٰۃ و سلام کہنا چاہیے، اسی طرح صحابی کا نام آئے تو رضی اللہ عنہما اور تابعین اور دیگر علماء کا نام آئے تو رحمہ اللہ کہنا چاہیے، اور بار بار پڑھنے کی وجہ سے اکتاہٹ اور گھبراہٹ نہ محسوس کرے اس کے پڑھنے کی وجہ سے آدمی کے علم میں بہت خیر و برکت ہوتی ہے۔

(۴) سند کے روات کے درمیان لفظ قال لکھنے کا رواج نہیں ہے، لیکن قراءت کے وقت اس کو پڑھنا چاہیے، اسی طرح جب لفظ قال مکرر ہوتا ہے تو ایک کو حذف کر دیتے ہیں، اس کو بھی قراءت کے وقت میں پڑھنا چاہیے حدثنا صالح قال قال الشعبي۔ لیکن اگر قال کو نہ پڑھے تو عربیت کے اعتبار سے صحیح ہے اس لئے کہ حدثنا و أخبرنا، قال لنا کے معنی میں ہے، جلال الدین سیوطی، علامہ شہاب الدین، عبداللطیف، حافظ ابن حجر ان سب کا مذہب یہی ہے کہ اثناء سند میں قال کا اضافہ ضروری نہیں ہے، علامہ زین الدین عراقی اضافہ کو ضروری قرار دیتے ہیں کہ دو متکلم کے کلام کے درمیان فصل

ضروری ہے، جہاں فصل نہیں ہے وہاں فصل کے لیے محذوف ماننا ضروری ہوگا، اور اسی فصل کے لیے قال پڑھنے کو محدثین ضروری قرار دیتے ہیں، لیکن جلال الدین سیوطی وغیرہ کہتے ہیں کہ جب حدثنا، أخبرنا، قال لنا کے معنی میں ہو گیا تو فصل کی ضرورت نہیں ہے۔

وَحَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ قَالَ نَا غُنْدَرٌ عَنْ شُعْبَةَ، ح وَحَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى وَابْنُ بَشَّارٍ قَالَا حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ قَالَ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ رَبِيعِ بْنِ حِرَاشٍ أَنَّهُ سَمِعَ عَلِيًّا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يَخْطُبُ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا تَكْذِبُوا عَلَى فَإِنَّهُ مَنْ يَكْذِبْ عَلَى يَلْجُ النَّارَ.

وَحَدَّثَنِي زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ قَالَ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ يَعْنِي ابْنَ عَلِيَّةَ عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ صُهَيْبٍ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ: إِنَّهُ لَيَمْنَعُنِي أَنْ أَحَدَثَكُمْ حَدِيثًا كَثِيرًا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: قَالَ: مَنْ تَعَمَّدَ عَلَى كَذِبًا فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ.

وَحَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عُبَيْدٍ الْعَنْبَرِيُّ قَالَ: ثنا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ أَبِي حُصَيْنٍ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ كَذَبَ عَلَى مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ.

وَحَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ نُمَيْرٍ قَالَ: نَا أَبِي قَالَ: ثنا سَعِيدُ بْنُ عُبَيْدٍ قَالَ: نَا عَلِيُّ بْنُ رَبِيعَةَ الْوَالِبِيُّ قَالَ: أَتَيْتُ الْمَسْجِدَ، وَالْمُغِيرَةُ أَمِيرُ الْكُوفَةِ، قَالَ: فَقَالَ الْمُغِيرَةُ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: إِنْ كَذَبَ عَلَى لَيْسَ كَكَذِبٍ عَلَى أَحَدٍ فَمَنْ كَذَبَ عَلَى مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ.

وَحَدَّثَنِي عَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ الْأَسْعَدِيُّ قَالَ: نَا عَلِيُّ بْنُ مُسْهِرٍ قَالَ: نَا مُحَمَّدُ بْنُ قَيْسٍ الْأَسَدِيُّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رَبِيعَةَ الْأَسَدِيِّ عَنِ الْمُغِيرَةَ بْنِ شُعْبَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِمِثْلِهِ، وَلَمْ يَذْكُرْ "إِنْ كَذَبَ عَلَى لَيْسَ كَكَذِبٍ عَلَى أَحَدٍ".

ترجمہ: ربیع بن حراش سے روایت ہے کہ انھوں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو تقریر میں کہتے ہوئے سنا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ مجھ پر جھوٹ مت باندھو اس لئے کہ جو کوئی مجھ پر جھوٹ باندھے گا، وہ جہنم میں داخل ہوگا۔

حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ مجھے تم سے زیادہ مقدار میں حدیثیں بیان کرنے سے روکتی ہے یہ بات کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جو کوئی مجھ پر جان بوجھ کر جھوٹ باندھے گا وہ اپنا ٹھکانہ جہنم میں بنالے۔

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا جو جان بوجھ کر مجھ پر جھوٹ باندھے وہ اپنا ٹھکانہ جہنم میں بنالے۔

سعید بن عبید، علی بن ربیعہ سے نقل کرتے ہیں کہ علی بن ربیعہ نے کہا جن دنوں مغیرہ کوفہ کے امیر تھے میں کوفہ کی جامع مسجد میں پہونچا تو حضرت مغیرہ فرما رہے تھے کہ میں نے نبی کریم ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا کہ میرے اوپر جھوٹ باندھنا تم میں سے کسی پر جھوٹ باندھنے کی طرح نہیں ہے، اس لئے کہ جو کوئی مجھ پر جان بوجھ کر جھوٹ باندھے گا وہ اپنا ٹھکانہ جہنم میں بنالے، علی بن ربیعہ کے دوسرے شاگرد محمد بن قیس نے علی بن ربیعہ سے نقل کیا تو ”إِنَّ كَذِبًا عَلَى لَيْسَ كَذِبَ عَلِيٍّ أَحَدٌ“ کو ذکر نہیں کیا۔ نبی کریم ﷺ کی طرف جان بوجھ کر غلط بات منسوب کرنے والے کا انجام: خود ساختہ محدثین کے طرزِ عمل کو غلط اور باطل کرنے کے لیے قرآنی آیات کو ذکر کیا پھر حضرت سمرہ بن جندب اور حضرت مغیرہ کی حدیث کو ذکر کیا، جس سے ثابت ہوا کہ منکر روایتیں بیان کرنے والے جھوٹے ہیں اور وہ لوگ اس کو منکر اور ضعیف جانتے ہوئے بھی لوگوں کے سامنے بیان کرتے ہیں، جس کی وجہ سے وہ لوگ جھوٹی حدیثیں بیان کرنے والوں کے لیے جو وعیدیں ہیں اس کے مستحق ہو جائیں گے، جھوٹی حدیثیں آپ کی طرف منسوب کرنے والوں کے لیے جو وعیدیں ہیں اس کو امام مسلم نے یہاں پر چار صحابہ حضرت علی، حضرت انس، حضرت ابو ہریرہ، اور حضرت مغیرہ سے نقل کیا ہے، من کذب علی والی حدیث کا متن متواتر ہے، ابو بکر بزاز نے کہا کہ چالیس صحابہ سے یہ حدیث منقول ہے، بعض حضرات نے دو سو صحابہ کا نام لیا ہے، عراقی کہتے ہیں کہ خاص اس متن کے سلسلہ میں دو سو صحابہ سے روایت منقول نہیں ہے بلکہ اتنی تعداد مطلقاً کذب کے متعلق ہے، حافظ ابن حجر نے خاص اس متن کے متعلق فرمایا ہے کہ چودہ حدیثیں صحیح، اٹھارہ حدیثیں حسن، پچاس حدیثیں ضعیف اور بیس حدیثیں ساقط ہیں، اس طرح مجموعی تعداد ایک سو دو ہوتی ہے، ویسے حافظ ابن حجر نے اجمال میں سو صحابہ کا ذکر کیا ہے، قال الحافظ فی الفتح وتحصل من مجموع ذلك كله رواية مائة من الصحابة على ما فصله من



صحیح ۱۴، وحسن ۱۸، وضعیف ۵۰، وساقط ۲۰.

کذب یوں بھی تمام حالات یا اکثر حالات میں حرام ہے، مگر نبی کریم ﷺ پر کذب ہر صورت میں حرام ہے، اور اس کی حرمت بہت شدید ہے، رسول اللہ ﷺ پر جھوٹ باندھنے سے ایک عالم گمراہ ہوگا، اور دنیا کو نقصان پہونچے گا، جس کی وجہ سے امام الحرمین کے والد بزرگوار شیخ ابو محمد جوینی نے ایسے شخص کو کافر قرار دیا ہے، اور استدلال میں ”ومن اظلم ممن افتری علی اللہ کذبا او کذب بآیاتہ انہ لا یفلح المجرمون“ اور ”یوم القیمۃ تری الذین کذبوا علی اللہ وجوہہم مسودۃ“ وغیرہ آیات کو ذکر کیا ہے اور کہا کہ رسول پر کذب اللہ پر کذب ہے، اور اس کا کذب شریعت کا ایک گونہ استہزاء ہے، مگر جمہور علماء جب وہ کذب بطور استہزاء کے یا حلال سمجھتے ہوئے نہ ہو تو اس کو گناہ کبیرہ قرار دیتے ہیں، اور فیلج النار اور فلیتبا مقعدہ من النار جیسی احادیث کا وہی مطلب بیان کرتے ہیں، جو دیگر کبار کے عذاب سے متعلق احادیث ہیں (۱) یعنی کلام میں اضمار ہے، اس کی شرط محذوف ہے، ان جازاہ فیمو جزاء ۵. یا استثناء محذوف ہو الا ان یعفو. سیاق و سباق میں اگرچہ اس محذوف پر کوئی دلیل نہیں ہے، مگر خارج میں دلیل موجود ہے یعنی شفاعت کی حدیثیں یا نفس شہادت پر دخول جنت کا ترتب اور یہ سب حدیثیں مشہور و متواتر ہیں اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کا قول ”ان اللہ لا یغفر ان یشرک بہ ویغفر ما دون ذلک لمن یشاء“ (۲) ان نصوص سے بس اتنا معلوم ہوا کہ یہ عذاب ان گناہوں کا مقتضی ہے، مگر اس کے پائے جانے کے لئے موانع کا ارتقاع بھی ضروری ہے اور بہت سے موانع ایسی نصوص سے ثابت ہیں جن پر اجماع ہے اور دیگر نصوص مشہورہ بھی موجود ہیں جن پر اجماع نہیں ہے۔

فلیتبا مقعدہ من النار : صیغۂ امر صورتہ اور معنی بھی انشاء ہو تو نبی کریم ﷺ کی یہ بددعا ہے جس کے قبول ہونے کی پوری پوری توقع ہے، یا صورتہ انشاء ہو معنی خبر ہو جیسا کہ حضرت علی کی حدیث میں ہے ”یلج النار“ نبی کریم ﷺ پر کذب کی یہ خصوصیت ہے کہ ان پر جس طرح کا بھی کذب کیا جائے اس کے لئے خبر یا بددعا ہے کہ اس کا مسکن جہنم ہوگا، برخلاف دوسروں کے کہ ان پر ہر طرح کے کذب پر یہ گناہ اور یہ عذاب نہیں ہے، آپ ﷺ پر کذب کا ارتکاب کرنے والا توبہ کرے تو اس کی توبہ فیما بینہ و بین اللہ صحیح ہوگی، مگر اس کے توبہ کر لینے کے بعد بھی اس کی روایت کے قبول کرنے میں اکثر

محدثین نے احتیاط کی ہے۔

فائدہ: (۱) آپ پر کسی طرح کا بھی کذب ہو، احکام میں ہو، ترغیب و ترہیب میں ہو، قول و فعل میں ہو، سب حرام ہے، مبتدعین کی ایک جماعت ترغیب و ترہیب کے بارے میں وضع حدیث کو جائز سمجھتی تھی اور کہتی تھی کہ ایسا جھوٹ جس سے آپ پر ضرر ہو یا ایسا جھوٹ جس سے لوگوں کو گمراہ کیا جائے وہ ناجائز ہے، اور استدلال میں من کذب علیٰ میں لفظ علیٰ سے استدلال کرتے ہیں کہ علیٰ ضرر کے لیے آتا ہے اور ابن مسعود کی ایک روایت جس کو مسند بزار نے نقل کیا ہے: من کذب علیٰ لیضل بہ الناس کے لام سے استدلال کیا ہے، اور وہ لوگ کہتے ہیں کہ ترغیب و ترہیب کی احادیث شرعی احکام پر راغب کرنے کے لیے اور اس پر جمانے کے لیے ہوتی ہے اس لئے جائز ہوگا، مگر ان لوگوں کے قول کا کوئی اعتبار نہیں ہے، ان کا یہ قول اجماع کے خلاف ہے اور جہالت اور گمراہی پر مبنی ہے (۱) اس لئے کہ ترغیب و ترہیب کی احادیث سے ندب و ایجاب، کراہت و حرمت ثابت ہوتی ہے جو احکام شرعی ہیں (۲) جب عام آدمی پر کذب جائز نہیں ہے تو نبی کریم ﷺ پر کیوں کر جائز ہو سکتا ہے جن کی شان ہے ”مَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ“ لہذا وہ افتراء علی اللہ ہو کر من اظلم ممن افتری الخ میں داخل ہوگا، اسی طرح وہ کذب ”لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا“ میں داخل ہوگا، رہا ان کا استدلال کذب علی میں علی سے تو ان کا یہ استدلال لغت عرب سے جہالت پر مبنی ہے، اس لئے کہ کذب کے بعد علی کا استعمال افتراء کے معنی میں تفسیم کے لیے ہوتا ہے اور اگر ان کی بات مان بھی لی جائے تو آپ پر جس طرح کا کذب ہو وہ ضرر ہی ضرر ہے اس میں کسی طرح کا کوئی نفع نہیں، اور ان کا دوسرا استدلال لیضل کے لام سے ہے، تو یہ لام تعلیل کے لئے نہیں ہے بلکہ لام صیروت کے لیے ہے کہ اس کذب کا انجام گمراہی کرنا ہوگا، جیسا آیت ”فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا لِّيُضِلَّ النَّاسَ“ میں ہے، دوسری بات یہ کہ اگر مان بھی لیا جائے کہ لام تعلیل کا ہے تو عام کے بعض افراد کو خاص طور سے بیان کرنا کسی نکتہ کی وجہ سے ہو تو اس وقت منہ بوم مخالف کا اعتبار نہیں ہوتا جیسے ”لَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ“ یا ”لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُّضَاعَفًا“ میں ہے، یہ جوابات اس وقت دیے جائیں گے جب ابن مسعود کی حدیث کو صحیح قرار دیا جائے، ورنہ دارقطنی نے اس حدیث کے مرسل ہونے کو ترجیح دیا ہے، اسی طرح یعلیٰ

بن مرہ کی روایت میں لیضل ہے، مگر اس کی سند ضعیف ہے، اور جب حدیث صحیح نہ ہو تو تاویل کرنے کے بجائے رد کر دینا بہتر ہے، حقیقت میں یہ ضلالت و گمراہی مسلمانوں میں اہل کتاب سے آئی ہے، مولانا رحمۃ اللہ صاحب کیرانوی اظہار الحق میں موشیم مؤرخ سے نقل کرتے ہیں کہ افلاطون اور فیثاغورث کے عقیدہ پر چلنے والوں میں ایک مقولہ مشہور تھا کہ سچائی بڑھانے اور خدا کی عبادت بڑھانے کے لیے جھوٹ اور فریب کیے جائیں تو وہ نہ صرف یہ کہ جائز بلکہ لائق تحسین ہیں، ان لوگوں سے مصر کے یہودیوں نے یہ بات حاصل کی پھر یہ ناپاک غلطی ان یہودیوں سے عیسائیوں میں منتقل ہو گئی۔

(۲) اگر عمد اکذب کا وقوع نہیں ہوا ہے بلکہ سوء حفظ کی بنیاد پر یا سوء بصر کی بنیاد پر یا غلط فہمی کی بنیاد پر حدیث میں غلطی واقع ہو گئی، اور واقع میں حدیث نہ تھی مگر اس کو حدیث سمجھ کر نقل کر دیا، جیسے ابن ماجہ میں ہے: ثابت عن شریک عن الأعمش عن أبي سفيان عن جابر مرفوعاً من کثرت صلوٰتہ باللیل حسن وجہہ بالنہار۔ حاکم کہتے ہیں کہ شریک حدیث کا املاء کر رہے تھے اتنے میں ثابت آگئے، شریک نے ثابت کے ورع اور زہد کی تعریف میں ثابت کو دیکھ کر من کثرت صلاتہ الخ والا جملہ کہا، پھر حدیث کا املاء کرانے لگے، ثابت کو غلط فہمی ہوئی، انھوں نے سمجھا کہ یہ بھی حدیث کا ٹکڑا ہے اور حدیث سمجھ کر بیان کرنے لگے، اسی طرح سے سوء حفظ کی وجہ سے قول صحابی کو مرفوع کر دیا، یا آنکھ کی کمزوری کی وجہ سے کچھ کا کچھ پڑھ دیا، یہ سب صورتیں اس وعید کے تحت میں داخل نہیں ہیں، ہاں حدیث کی قراءت میں جان بوجھ کر تلفظ یا اعراب میں غلطی کرے گا، تو اس وعید میں داخل ہوگا، اس لئے طالب علم کے لئے ضروری ہے کہ نحو و صرف وغیرہ کی رعایت کرتا ہوا پڑھے جس کی وجہ سے اس علم سے واقف ہونا بھی ضروری ہوگا۔

(۳) نبی کریم ﷺ نے روایت کی ذمہ داریوں کو مختلف طریقے سے ذہن نشین کرایا ہے، آپ کو بہ ذریعہ وحی یہ بات معلوم تھی کہ اسلام کی اشاعت ہوگی اور اسلام میں مختلف قومیں داخل ہوں گی، اور ان میں کتنے جھوٹی حدیثیں بیان کرنے والے ہوں گے، اس لئے آپ نے تنبیہ فرمائی اور صحابہ کو مخاطب فرمایا، اس لئے کہ یہی لوگ امت تک آپ کی بات پہنچانے والے تھے، بخاری کی روایت عبد اللہ بن عمرو بن العاص سے ہے: ”بَلِّغُوا عَنِّي وَلَوْ آيَةً“ اس کے ذیل میں آپ نے فرمایا ہے ”مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا لَخِ“ اسی طرح مسلم شریف کی روایت ابو سعید خدری سے ہے ”اس میں بھی بلِّغُوا عَنِّي“

کے تحت میں فرمایا ہے مَنْ كَذَبَ عَلَى مُتَعَمِّدٍ ابوموسیٰ غافقی کی روایت میں ہے کہ نبی کریم ﷺ نے حجۃ الوداع میں فرمایا تھا کہ تم لوگ ایسی قوم کے پاس جاؤ گے، جو میری حدیث کو پسند کریں گی، اور چاہیں گی کہ تم لوگ میری حدیث بیان کرو، جو میری بات سمجھے ہوئے ہے وہ بیان کرے اور جو کوئی میری طرف ایسی بات منسوب کرے جس کو میں نے نہیں کہا ہے تو وہ اپنا ٹھکانہ جہنم بنا لے۔

صحابہ کرام میں سے کوئی شخص بھی ایسا نہیں ہے کہ اس نے کذب بیانی کی ہو، انس بن مالک فرماتے ہیں: وَاللّٰهُ مَا كُلُّ مَا نَحْدُثُ عَنْ رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَمِعْنَاهُ مِنْهُ وَلَكِنْ لَمْ يَكُنْ يَكْذِبُ بَعْضُنَا بَعْضًا. رواه الطبرانی فی الکبیر و رجالہ رجال الصّحیح.

حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے ابن عمر اور بعض دوسرے حضرات پر ان کی روایتوں کے سلسلہ میں تنقید کی ہے اور حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا ان کا وہم قرار دیتی ہیں۔ قالت عائشۃ یغفر اللہ لأبی عبد الرحمن أما أنه لم یکذب ولكنه نسی أو أخطأ. ایک جگہ ہے۔ قالت إنکم لتحدثونی عن غیر کاذبین ولا مکذبین ولكن السمع یخطئ. (مسلم. کتاب الجنائز ص: ۳۰۳)

حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حدیث: غَنْدَرُ غَیْنِ کے ضمہ نون کے سکون دال کے فتح کے ساتھ اور جوہری نے دال کا ضمہ بھی نقل کیا ہے، غندر کے معنی شور و غوغا اور ہنگامہ کرنے والا یہ لقب ان کو ابن جرتج نے دیا، ابن جرتج بصرہ تشریف لائے، حسن بصری کے واسطہ سے حدیثیں بیان کرنا شروع کی تو لوگوں نے شور و غوغا کرنا شروع کر دیا اور سب سے زیادہ انھوں نے شور کیا تو ابن جرتج نے کہا، اُسْکُتْ یَا غَنْدَرُ. غندر بہت سے لوگوں کا لقب ہے، یہاں پر محمد بن جعفر، شعبہ کے صاحب مراد ہیں۔

حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ کی حدیث: اسماعیل یعنی ابن علیّہ، علیّہ ان کی ماں کا نام ہے، عین کے ضمہ لام کے فتح اور یاء کی تشدید کے ساتھ، ان کے باپ کا نام ابراہیم ہے۔

یعنی بڑھانے کا فائدہ: راوی کو اپنے استاذ کے علاوہ سند میں واقع دیگر رجال اسناد کی تعریف و توثیح کرنا ہو تو اپنی طرف سے اگر اضافہ کر دیتے ہیں اور استاذ نے وہ تعریف و توثیح نہیں کی ہے تو بہ ظاہر اپنے استاذ پر کذب ہوگا اس بات کو بتانے کے لیے کہ استاذ کا اضافہ نہیں ہے، یعنی کالفظ یا ہو کالفظ بڑھا دیتے ہیں اور ہو ابن فلان یا یعنی ابن فلان کہتے ہیں، امام بخاری زیادہ تر ہو ابن فلان کہتے ہیں، امام مسلم یعنی ابن فلان کہتے ہیں۔

ابن کے ہمزہ کے لکھنے اور پڑھنے کا ضابطہ: جو ابن دو علم کے درمیان واقع ہو اور پہلا علم موصوف ہو اور ابن اس کی صفت ہو اور وہ ابن مضاف ہو دوسرے علم کی طرف تو ایسے لفظ ابن سے لکھنے اور پڑھنے میں ہمزہ کو ساقط کر دیتے ہیں جیسے حسن بن علی، اور اگر لفظ ابن دو علم کے درمیان ہے مگر پہلا علم موصوف اور دوسرا صفت نہیں ہے تو ابن کے الف کو لکھنا اور پڑھنا ضروری ہے، جیسے (۱) محمد بن یزید ابن ماجہ (۲) اسحاق بن ابراہیم ابن راہویہ (۳) عبد اللہ بن مالک ابن تحسینہ، اسی طرح اگر ابن سے پہلے علم نہ ہو تو ابن کا ہمزہ لکھا بھی جائے گا، پڑھا بھی جائے گا، لہذا یعنی ابن علیہ کے ہمزہ کو پڑھا بھی جائے گا لکھا بھی جائے گا۔

لِيَمْنَعْنِي أَنْ أَحْدِثَكُمْ حَدِيثًا كَثِيرًا: کثرتِ روایت کی صورت میں غلط بات منسوب ہو جانے کا اندیشہ ہے، پھر جو حدیثیں اچھی طرح محفوظ نہ ہوں گی اس قسم کی بھی حدیثیں بیان کرنے پر جری ہو سکتا ہے اس لئے حضرت انس نے یہ بات فرمائی۔ ایک روایت میں ہے: لَوْلَا اَنْسَى اخْشَى اَنْ اَخْطِئَ لِحَدِيثِكَ يَا شَيْءًا. حضرت انس رضی اللہ عنہ کی مرویات کثیر ہیں، اور وہ مکثرین فی الحدیث میں شمار ہوتے ہیں، ان کی کل مرویات (۲۲۸۶) ہیں، اگر وہ اپنی تمام احادیث کو بیان کرتے تو ان کی تعداد اس سے زیادہ ہو جاتی۔

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث: محمد بن عبید الغبری، عبید مصغر ہے، غبری، غین کے ضمہ اور باء کے فتح کے ساتھ، أبو عوانة، عین اور واؤ کے فتح کے ساتھ، عن ابن حصین، حاء کے فتح اور صاد کے کسرہ کے ساتھ، ابو صالح، ذکوان، السمان، الزیات، یہ سب ایک ہی ہیں۔

أبو هريرة: غیر منصرف ہے جیسے ابو حمزہ ابو صفہ وغیرہ غیر منصرف ہیں اضافت کے ساتھ یہ علم ہوئے اس لئے غیر منصرف ہیں، ابو ہریرہ کے نام میں بہت اختلاف ہے مشہور قول تین ہیں۔ (۱) عبد الرحمن (۲) عبد اللہ (۳) عمیر، حضرت ابو ہریرہ کی حدیث ہر صحابی کی حدیث سے زیادہ ہے مسند قحی بن مخلد میں ابو ہریرہ کی مرویات کی تعداد ۵۳۷۴ ہے۔

حضرت مغیرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث: علی بن حجر، حاء کے ضمہ جیم کے سکون کے ساتھ، علی بن مسہر، مسہر اسم فاعل ہے، اِنْ كَذَبَ اَعْلَى لَيْسَ كَكَذَبِ اَعْلَى اَحَدٍ: مشبہ یہ عام طور سے اعلیٰ اور افضل ہوتا ہے، مگر یہاں اس کے برعکس مشبہ اعلیٰ ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ تشبیہ کی اغراض مختلف ہوتی



ہیں اس کے اعتبار سے اعلیٰ، ادنیٰ کی تعیین کرنی چاہیے، لہذا ایک کذب کے گناہ کے اعتبار سے اعلیٰ و ادنیٰ ہونا دوسرے کذب بیانی کے سہل اور دشوار ہونے کے اعتبار سے فرق کرنا گناہ کے اعتبار سے آپ پر کذب اعلیٰ اور سخت ہے مگر دوسروں پر کذب و افتراء آسان ہے آپ پر کذب و افتراء دشوار و مشکل ہے، رسول ہونے کی حیثیت سے آپ ﷺ کے اوپر کذب سے احتراز کیا جائے گا، نیز آپ کی طرف سے کذب کو دور کرنے کے لیے ہمیشہ خدا مسلمانوں میں سے ایک جماعت پیدا کرے گا۔

وَحَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُعَاذٍ الْعَنْبَرِيُّ قَالَ: نَا أَبِي، ح وَحَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى قَالَ: نَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مَهْدِيٍّ قَالَ: ثَنَا شُعْبَةُ عَنْ خُبَيْبِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ حَفْصِ بْنِ عَاصِمٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: كَفَى بِالْمَرْءِ كَذِبًا أَنْ يُحَدِّثَ بِكُلِّ مَا سَمِعَ.

وَحَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ قَالَ: نَا عَلِيُّ بْنُ حَفْصٍ قَالَ: نَا شُعْبَةُ عَنْ خُبَيْبِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ حَفْصِ بْنِ عَاصِمٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: بِمِثْلِ ذَلِكَ.

ترجمہ: حفص ابن عاصم سے مرسل مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ آدمی کے جھوٹا ہونے کے لئے یہ کافی ہے کہ جو سنے بیان کر دے، علی بن حفص عن شعبہ عن خبیب عن حفص عن ابی ہریرہ مرفوعاً بھی اسی طرح ہے۔

ہر سنی بات بیان کرنا منع ہے: خود ساختہ محدثین کے طرز عمل کو باطل کرنے کے لیے حضرت ابو ہریرہ کی حدیث کو ذکر کر رہے ہیں کہ ہر سنی بات کو آدمی بلا تحقیق کیے ہوئے بیان کرے گا تو کتنی باتیں خلاف واقع ہو جائیں گی، جس کی وجہ سے وہ آدمی جھوٹا ہوگا، یہ خود ساختہ محدثین منکر اور ضعیف روایتوں کو بیان کر رہے ہیں اور اس کی تحقیق نہیں کر رہے وہ اس زمرہ میں داخل ہو رہے ہیں، حضرت ابو ہریرہ کی حدیث کو دو سندوں سے ذکر کیا ہے، پہلی سند میں شعبہ کے دو شاگرد معاذ اور عبد الرحمن بن مہدی نے ان کے طریق سے عن شمس بن عاصم مرسل نقل کیا ہے، اور شعبہ کے تیسرے شاگرد علی بن حفص نے ان کے طریق سے حفص بن عاصم عن ابی ہریرہ متصل نقل کیا ہے، ابوداؤد نے شعبہ کے ایک چوتھے شاگرد حفص بن عمر سے عن حفص بن عاصم مرسل نقل کیا ہے، اس طرح شعبہ کے تین شاگرد مرسل نقل کرنے والے

ہوئے اور ایک شاگرد متصل نقل کرنے والا ہے، مگر امام نووی نے کہا کہ ثقہ کی زیادتی معتبر ہے اس لیے متصل روایت صحیح ہے۔

کفی بالمرء: میں باء زائد ہے، المرء مفعول ہے، حروف زائدہ کا تعلق عامل سے نہیں ہوتا ہے اور حروف زائدہ کے ذریعہ کوئی نئے معنی نہیں پیدا ہوتے ہیں بلکہ موجود معنی کی تاکید ہوتی ہے، اس کے بعد اگر کوئی تابع آئے گا تو لفظ کا اعتبار کرتے ہوئے تابع مجرور ہوگا اور محل کا اعتبار کرتے ہوئے جیسا محل ہو، مرفوع تو مرفوع، منصوب تو منصوب ہوگا۔ کفی بالمرء، یکفی المرء کے معنی میں ہے، اُن یحدث کفی کا فاعل ہے۔

وَحَدَّثَنِي يَحْيَى بْنُ يَحْيَى قَالَ: اَنَا هُشَيْمٌ عَنْ سُلَيْمَانَ التَّيْمِيِّ عَنْ أَبِي عُثْمَانَ النَّهْدِيِّ قَالَ: قَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ: بِحَسَبِ الْمَرْءِ مِنَ الْكُذْبِ أَنْ يُحَدِّثَ بِكُلِّ مَا سَمِعَ.

ترجمہ: ابو عثمان نہدی سے روایت ہے کہ انھوں نے کہا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ آدمی کے جھوٹ کے لیے کافی ہے یہ بات کی ہر سنی بات کو کہہ ڈالے۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے قول سے استدلال: بحسب المرء من الكذب باء زائدہ ہے حسب کا استعمال اضافت کے ساتھ ہو تو مشتق کی تاویل میں ہوگا یعنی کافی کے معنی میں ہوگا، اس وقت مبتدا بھی ہو سکتا ہے اور خبر بھی اور نواصب کا اسم بھی ہو سکتا ہے اور اضافت کے باوجود نکرہ بھی رہے گا، اس لئے کہ اسم فاعل کے معنی میں ہے، اور کبھی حسب کا مضاف الیہ محذوف منوی ہوتا ہے تو بنی علی الضم ہوگا اور لا غیر کے معنی میں ہوگا۔

ہشیم: مصغر ہے یہ مدلس ہے اور مدلس جب تک سماع کی تصریح نہ کرے تو اس کی حدیث معتبر نہیں مگر صحیحین میں مدلس کی روایت آئے اور سماع کی تحقیق نہ ہو سکے تو بھی ان حضرات سے حسن ظن رکھتے ہوئے کہا جائے گا کہ ان حضرات کو اس کے سماع کی تحقیق تھی۔ قال السبکی سألت المزی هل وجد لكل ما روياه بالعننة طرق مصرح فيها التحديث فقال كثير من ذلك لم

يوجد ولا يسعنا إلا تحسين الظن

أبو عثمان النهدي. نون کے فتح، ہاء کے سکون کے ساتھ۔

وَحَدَّثَنِي أَبُو الطَّاهِرِ أَحْمَدُ بْنُ عَمْرِو بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرِو بْنِ سَرْحٍ قَالَ: أَنَا ابْنُ وَهَبٍ قَالَ: قَالَ لِي مَالِكٌ: إَعْلَمُ أَنَّهُ لَيْسَ يَسْلَمُ رَجُلٌ حَدَّثَ بِكُلِّ مَا سَمِعَ وَلَا يَكُونُ إِمَامًا أَبَدًا وَهُوَ يُحَدِّثُ بِكُلِّ مَا سَمِعَ .  
وَحَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى قَالَ: سَمِعْتُ عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ مَهْدِيٍّ يَقُولُ لَا يَكُونُ الرَّجُلُ إِمَامًا يُقْتَدَى بِهِ حَتَّى يُمَسِكَ عَنْ بَعْضِ مَا سَمِعَ .

ترجمہ: ابن وہب کہتے ہیں کہ مجھ سے امام مالک نے فرمایا کہ تم اس بات کو یاد رکھو کہ جو شخص ہر سنی بات کو بیان کرے گا وہ محفوظ نہیں رہ سکتا ہے (جھوٹ سے) اور کبھی ایسا شخص پیشوا نہیں ہو سکتا جو ہر سنی بات کو بیان کر دیا کرے۔

عبدالرحمن بن مہدی کہتے ہیں کہ آدمی قابل اقتداء امام نہیں ہو سکتا ہے جب تک کہ بعض سنی ہوئی حدیثوں کے بیان کرنے سے اپنی زبان کو روک نہ لے۔

امام مالک اور عبدالرحمن بن مہدی کے قول سے استدلال: ہر سنی بات کو بلا تحقیق بیان کرنے میں اس کے جھوٹ اور غلط ہونے کا بھی احتمال ہے جس کی وجہ سے اس کو جھوٹا بھی سمجھا جائے گا اور اس کی ہر حدیث میں شک ہوگا، امام اور رہنما کے لیے محتاط ہونا ضروری ہے۔

وَحَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى قَالَ: أَنَا عُمَرُ بْنُ عَلِيٍّ بَنَ مَقْدَمٍ عَنْ سَفْيَانَ بْنِ حُسَيْنٍ قَالَ: سَأَلَنِي أَبِياسُ بْنُ مُعَاوِيَةَ فَقَالَ إِنِّي أَرَاكَ قَدْ كَلَفْتَ بَعْلَمَ الْقُرْآنِ فَاقْرَأْ عَلَيَّ سُورَةً وَفَسَّرْ حَتَّى أَنْظُرَ فِيمَا عَلِمْتَ قَالَ فَفَعَلْتُ فَقَالَ لِي أَحْفَظْ عَلَيَّ مَا أَقُولُ لَكَ إِيَّاكَ وَالشَّاعَةَ فِي الْحَدِيثِ فَإِنَّهُ قَلَّ مَا حَمَلَهَا أَحَدٌ إِلَّا ذَلَّ فِي نَفْسِهِ وَكُذِّبَ فِي حَدِيثِهِ .

ترجمہ: سفیان بن حسین کہتے ہیں کہ ایسا بن معاویہ نے مجھ سے سوال کیا تو کہا میں تجھ کو دیکھتا ہوں کہ قرآن کے علم (علم تفسیر) حاصل کرنے کے بڑے دل دادہ ہو، میرے سامنے ایک سورت پڑھو اور اس کا مطلب بیان کرو تا کہ تمہارا علم دیکھوں، سفیان بن حسین نے کہا کہ میں نے ایسا ہی کیا تو ایسا نے مجھ سے کہا جو میں کہتا ہوں اس کو یاد رکھو، اپنے کو دور رکھنا حدیث کے بیان کرنے میں شاعت سے، کیوں کہ نہیں شاعت کیا حدیث کی روایت میں کسی نے مگر وہ خود بھی ذلیل ہوا اور حدیث کے بارے میں اس کو جھٹلایا بھی گیا۔

ایاس کے قول سے استدلال: ایاس اذکیاء امت میں سے ہیں، ان کی نگاہ بہت دور رس تھی، انھوں نے سفیان کو مشورہ دیا کہ تم ایسی حدیث نہ بیان کرنا جس سے تیری قباحت و شناعیت ہو یعنی منکر روایتوں کے بیان کرنے سے گریز کرنا اور منکر روایتوں کے نقل کرنے سے اجتناب کرنا، اس لیے کہ منکر روایات کو بیان کرنے والے کو لوگ جھوٹا سمجھیں گے، جس سے اس کی وقعت و حیثیت ختم ہو جائے گی، اور اس کی دیگر روایتوں کا بھی اعتبار ختم ہو جائے گا، ابو نعیم کہتے ہیں کہ ہمارے یہاں ایک آدمی روزانہ پانچ سو رکعت نماز پڑھا کرتا تھا، مگر غرائب و منکر روایت کی وجہ سے اس کا اعتبار جاتا رہا، امام مالکؒ فرماتے ہیں ”شر العلم الغریب و خیر العلم الظاہر الذی قد رواہ الناس“ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں ”من طلب غرائب الحديث کذب“

مقدم: محمد کے وزن پر، قد کلفت کلف بہ، من باب سمع فریفتہ ہونا، دلدادہ ہونا۔  
فیما علمت: مخاطب کا صیغہ ہے، بعض نسخوں میں متکلم کا صیغہ ہے اس صورت میں فی سببیہ ہوگا یعنی اپنی معلومات کی بنیاد پر تم کو دیکھوں اور تمہاری استعداد کو جانچوں۔

أَحْفَظُ عَلَيَّ: میں علی، من کے معنی میں ہے۔ إِيَاكَ وَالشَّاعَةَ: تحذیر کی بنا پر منصوب ہے شاعت، شین کے فتح کے ساتھ باب کرم سے مصدر ہے فتنج اور برا ہونا، باب فتح سے رسوا کرنا، گالی دینا قَلَّ مَا حَمَلَهَا: بعض افعال فاعل مذکور یا فاعل محذوف کے محتاج نہیں ہوتے ہیں اور وہ ایسے افعال ہیں جن میں ما کا فہ ملا ہوتا ہے، جیسے طَالَمَا، قَلَّمَا اور اگر ما کو فعل سے ملا کر نہ لکھا جائے تو اس صورت میں ما مصدر یہ ہوتا ہے، اور جملہ مصدر کے معنی میں ہو کر فاعل ہوتا ہے جیسے طَال مَا وَفَيْتَ بَعْدَكَ، قَلَّ مَا کَبْهَى کَبْهَى قَرِينَهُ کی بنا پر نفی محض کے لیے آتا ہے یہاں پر الّا قرینہ کی وجہ سے نفی کے معنی میں ہے۔

وحدثنی أبو الطاهر وحرمله بن يحيى قال أنا ابن وهب قال أخبرني يونس عن ابن شهاب عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة أن عبد الله بن مسعود قال: مَا أَنْتَ بِمُحَدِّثٍ قَوْمًا حَدِيثًا لَا تَبْلُغُهُ عُقُولُهُمْ إِلَّا كَانَ لِبَعْضِهِمْ فِتْنَةٌ.

ترجمہ: عبد اللہ بن مسعود نے فرمایا کہ جب تم لوگوں سے ایسی حدیث بیان کرو گے جو ان کی عقل میں نہ آئے تو بعض لوگوں کے لیے وہ حدیث فتنہ کا باعث ہوگی۔

عبد اللہ بن مسعود کے قول سے استدلال: ابن مسعود کے قول کو ذکر کر کے اشارہ کیا کہ ہر سنی

بات کو بیان نہیں کرنا چاہیے اس کی ایک وجہ جہاں یہ ہے کہ جھوٹ یا غلط کا اندیشہ ہوگا اسی طرح ایسی بھی بات ہو سکتی ہے جو مخاطب کی عقل و فہم سے بالا ہو جس کی وجہ سے وہ لوگ گمراہ ہو سکتے ہوں، حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اس کو اس انداز سے بیان کیا ”حدثوا الناس بما يعرفون أتحبون أن يكذب الله ورسوله“ خود نبی کریم ﷺ نے کعبہ کو دوبارہ بناء ابراہیمی پر محض لوگوں کی گمراہی کے اندیشہ سے تعمیر نہیں کرایا، لوگوں کو فتنہ سے بچانا ضروری ہے، ہر طرح کا علم ہر شخص کو بتانا ضروری نہیں ہے، اسی طرح ہر کام کرنا ضروری نہیں ہے، اس لئے جب اس طرح کے علم سے اور اس طرح کے عمل سے لوگوں کے فتنہ میں پڑنے کا اندیشہ ہو تو اس علم کی عام تبلیغ ممنوع ہوگی، جو علم بینات و ہدٰی کی قبیل سے ہے اور اس کا بینات و ہدٰی ہونا معلوم و مشہور ہو اس کا کتمان ناجائز ہے، مطلق علم کا کتمان ناجائز نہیں ہے۔

إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنَهُمُ اللَّهُ الْخ. کا یہی مصداق ہے۔

وحدثني محمد بن عبد الله بن نمير و زهير بن حرب قالا حدثنا عبد الله بن يزيد قال حدثني سعيد بن أبي أيوب قال حدثني أبو هانئ عن أبي عثمان مسلم بن يسار عن أبي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: سَيَكُونُ فِي آخِرِ أُمَّتِي أَنَاسٌ يُحَدِّثُونَكُمْ بِمَا لَمْ تَسْمَعُوا أَنْتُمْ وَلَا آبَاؤُكُمْ فَأَيَّاكُمْ وَإِيَّاهُمْ.

ترجمہ: حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ میری امت کے آخر میں کچھ ایسے لوگ ہوں گے جو تم سے ایسی حدیثیں بیان کریں گے جن کو نہ تم نے سنا ہوگا اور نہ تمہارے باپ دادا نے۔ تم ان سے بچے رہنا۔

وحدثني حرملة بن يحيى بن عبد الله بن حرملة بن عمران التجيبي قال ثنا ابن وهب قال حدثني أبو شريح أنه سمع شراحيل بن يزيد يقول أخبرني مسلم بن يسار أنه سمع أبا هريرة يقول: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: يَكُونُ فِي آخِرِ الزَّمَانِ دَجَالُونَ كَذَّابُونَ يَأْتُونَكُمْ مِنَ الْأَحَادِيثِ بِمَا لَمْ تَسْمَعُوا أَنْتُمْ وَلَا آبَاؤُكُمْ فَأَيَّاكُمْ وَإِيَّاهُمْ لَا يَضِلُّونَكُمْ وَلَا يَفْتِنُونَكُمْ.

ترجمہ: حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اخیر زمانہ میں دجال اور



کذاب ہوں گے وہ تم سے ایسی ایسی حدیثیں بیان کریں گے، جن کو نہ تم نے سنا ہوگا، نہ تمہارے باپ دادا نے، ایسے لوگوں سے اپنے کو دور رکھنا، مبادا وہ لوگ تم کو گمراہ کر دیں اور فتنہ میں مبتلا کر دیں۔

## حدیث کی تحقیق کے لیے درایت کا استعمال

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے استدلال: خود ساختہ محدثین کے طرزِ عمل کو غلط اور باطل کرنے کے لیے قرآن و حدیث سے اور آثارِ صحابہ و تابعین سے استدلال کرتے ہوئے بتلایا تھا کہ کسی خبر کو قبول کرنے سے پہلے تحقیق و تفتیش ضروری ہے، تحقیق و تفتیش کا ایک طریقہ یہ بھی ہے کہ متنِ حدیث جانچا جائے کہ وہ بات جو کہی جا رہی ہے وہ قائل کے مناسب حال ہے بھی کہ نہیں، اگر وہ قرآن یا احادیث متواترہ یا کلیاتِ دین کے مطابق ہے تو اس کو قبول کیا جائے گا، اور اگر وہ قرآنی آیت یا حدیث متواترہ اور کلیاتِ شرع کے ملائم و مناسب نہیں ہے تو اس کو رد کر دیا جائے گا، قرآنی آیت ہے ﴿لَوْ لَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ قُلْتُمْ مَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَتَكَلَّمَ بِهَذَا سُبْحَانَكَ هَذَا بُهْتَانٌ عَظِيمٌ﴾ اور حضرت ابو ہریرہ کی حدیث میں اسی بات کی طرف اشارہ ہے۔

يُحَدِّثُونَكُمْ بِمَا لَمْ تَسْمَعُوا أَنْتُمْ وَلَا آبَاؤُكُمْ: اس کا مفہوم یہی ہے کہ وہ باتیں قرآن و احادیث مشہورہ اور اجماع امت کے خلاف ہوں، کسی چیز کا محض نہ سننا اور پہلے سے معلوم نہ ہونا غلط اور باطل ہونے کی دلیل نہیں ہے، اللہ تعالیٰ نے دین کی حفاظت کا وعدہ فرمایا ہے، اگر ان کی یہ باتیں دین سے ہوتیں تو اگلے لوگوں نے اس کی کیوں نہیں بیان کیا اسی طرح اللہ تعالیٰ نے وعدہ فرمایا ہے: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ﴾ جس سے معلوم ہوا کہ دین کے قبیل سے وہی چیز ہوگی جو ظاہر و باہر ہو، اسی لیے محدثین معروف و مشہور حدیث کو نقل کرنے کی تلقین کرتے ہیں، اور غریب حدیث کی روایت کی مذمت کرتے ہیں، ابن مبارک کہتے ہیں: ”العلم هو الذي يجي من ههنا وههنا يعني المشهور“ علی بن حسین کہتے ہیں ليس من العلم ما لا يعرف إنما العلم ما عرف وتواطأت به عليه الا لسن. امام اوزاعی فرماتے ہیں کنا نسمع الحديث ونعرضه على أصحابنا كما تعرض الدرهم الزائف فما عرفوا منه أخذناه وما أنكروا منه تركناه.

فائدہ: کتابوں میں احادیث کے جمع ہو جانے کے بعد اب اگر کوئی شخص حدیث بیان کرتا ہے اور وہ حدیث ان کتابوں میں موجود ہے تو ان کتابوں میں موجود احادیث کی وجہ سے اصل حدیث ثابت ہے اور اگر ایسی احادیث بیان کرتا ہے جو ان کتابوں میں موجود نہیں ہیں تو ان کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ قال البیهقی ان الأحادیث التي قد صحت أو وقعت بين الصحة والسقم قد دَوَّنت وكتبت في الجوامع التي جمعها أئمة الحديث قال فمن جاء اليوم بحديث لا يوجد عند جميعهم لا يقبل منه ومن جاء بحديث معروف عندهم فالذي يرويه لا ينفرد برواية والحجة قائمة بحديثه برواية غيره. (مقدمہ ابن صلاح، ص ۷۵)

لا يفتنونكم: فتن الرجل لازم ومتعدى، فتنه میں پڑنا، فتنه میں ڈالنا۔  
التجيبى: تاء کے ضمہ یا فتح، جیم کے کسرہ اور یاء کے سکون کے ساتھ، آخری یاء مشدّدہ ہے تجیب بنت ثوبان کی طرف نسبت ہے۔ أبو شريح مصر ہے۔

شراحيل: شین کے فتح اور حاء کے کسرہ کے ساتھ غیر منصرف ہے عجمہ و علم کی وجہ سے۔

وحدثني أبو سعيد الأشج قال نا وكيع قال نا الأعمش عن المسيب بن رافع عن عامر بن عبدة قال: قال عبد الله: إِنَّ الشَّيْطَانَ لَيَتَمَثَّلُ فِي صُورَةِ الرَّجُلِ فَيَأْتِي الْقَوْمَ فَيَحْدِثُهُم بِالْحَدِيثِ مِنَ الْكُذْبِ فَيَتَفَرَّقُونَ فَيَقُولُ الرَّجُلُ مِنْهُمْ سَمِعْتُ رَجُلًا أَعْرَفَ وَجْهَهُ وَلَا أَدْرِي مَا اسْمُهُ يُحَدِّثُ.

ترجمہ: عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ شیطان آدمی کی شکل اختیار کر کے لوگوں کے پاس آتا ہے جھوٹی حدیثیں بیان کرتا ہے، جب لوگ منتشر ہو جاتے ہیں تو ان میں سے ایک آدمی کہتا ہے کہ میں نے ایک ایسے آدمی سے سنا ہے جس کی صورت تو پہچانتا ہوں اور اس کا نام نہیں جانتا ہوں وہ روایت کر رہا تھا۔ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے قول سے استدلال: جب اس طرح سے جھوٹ اور غلط حدیثیں پھیلائی جائیں گی کہ سننے والا صرف بیان کرنے والے کی صورت سے آشنا ہے نہ اس کا نام معلوم ہے نہ اس کا حال، اس طرح کے مجہول شخص کی روایت معتبر نہیں ہوگی، عام طریقے سے جو روایتیں قرآن، حدیث مشہور، اجماع، قواعد شرع اور دینی مزاج کے خلاف ہوتی ہیں وہ ایسے ہی لوگوں سے منقول ہوتی ہیں جو مجہول ہیں یا غیر عادل ہیں یا جن کا حافظہ جواب دے چکا ہے یا سرے سے اس کی اسناد ہی نہیں ہے، خال

خال ایسی حدیثیں ہوتی ہیں جن کا راوی ثقہ ہے اور اس کو وہم ہو گیا ہے۔

**مَسِيب:** یاء کے فتح کے ساتھ اسم مفعول ہے، جہاں بھی مَسِيب آئے اسم مفعول پڑھنا چاہیے، البتہ سعید بن المسیب میں اسم فاعل و اسم مفعول دونوں جائز ہے۔ عامر بن عبدہ: یاء کا فتح اور سکون دونوں جائز ہیں، امام نووی فرماتے ہیں: عبد: کله باسکان الباء إلا عامر بن عبدہ و بجاله بن عبدہ ففيهما الفتح والاسکان والفتح اشهر۔

وحدثني محمد بن رافع قال نا عبد الرزاق انا معمر عن ابن طاؤس عن أبيه عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال: إِنَّ فِي الْبَحْرِ شَيَاطِينَ مَسْجُونَةً أَوْثَقَهَا سُلَيْمَانُ يُوشِكُ أَنْ تَخْرُجَ فَتَقْرَأَ عَلَى النَّاسِ قُرْآنًا.

ترجمہ: عبد اللہ بن عمرو بن العاص فرماتے ہیں کہ سمندر میں بہت سے شیطان قید کئے گئے ہیں ان کو حضرت سلیمان علیہ السلام نے قید کر رکھا ہے قریب ہے کہ وہ نکلیں اور لوگوں کے سامنے قرآن پڑھیں۔

فتقرا على الناس قرآنا: قرآن کا معنی لغت میں جمع کرنا اور پڑھنا ہے، پھر ہر مجموعہ پر جس کو پڑھا جائے قرآن کا اطلاق ہوتا ہے ممکن ہے کہ اس سے مراد احادیث ہوں جیسا کہ ابن مسعود کی حدیث میں بھی گذرا کہ انسانی شکل اختیار کر کے جھوٹی حدیثیں بیان کریں گے، اور اسی مقصد کے لیے امام مسلم نے اس جگہ نقل کیا ہے، اور ممکن ہے کہ قرآن سے مراد کوئی کتاب ہو جس کو قرآن کے نام پر پیش کریں گے، یعنی نیا قرآن پیش کریں گے، تاکہ قرآن کی حقانیت مشتبہ ہو جائے، پہلے تو کسی شخص کو اس طرح کی جرأت نہیں ہوئی، ادھر سو سال سے اسلام دشمن طاقتیں اس کی کوشش کر رہی ہیں، اس سلسلہ میں کچھ لوگوں نے کچھ پرانے نسخوں کو پیش کرنے کی کوشش کی ہے جو موجودہ قرآن سے مختلف ہے مگر یہ ان کی کوشش کامیاب نہیں ہوئی اور نہ قیامت تک کامیاب ہوگی، اللہ تعالیٰ کا وعدہ ہے: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ اس کا تیسرا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ قرآن سے مراد ان کی تاویلات باطلہ ہوں جس کو قرآن کا مفہوم اور مضمون بتلا کر عوام کو گمراہ کریں گے، ویسے ممکن ہے عبد اللہ بن عمرو کا مضمون اسرائیلیات سے ہو۔

معمر: میم کے فتح اور عین کے سکون کے ساتھ، ابن طاؤس ان کا نام عبد اللہ ہے۔

العاص: امام نووی فرماتے ہیں کہ العاص کے بجائے العاصی لکھنا صحیح اور صحیح ہے یہ ناقص یا

ہے، یا تو تنوین کی وجہ سے حذف کر دیا جاتا ہے مگر الف لام کی وجہ سے تنوین حذف ہو گئی تو یاء کو ذکر کرنا چاہیے، دوسرے حضرات اس کو معتل عین قرار دیتے ہیں اور العاص کو صحیح قرار دیتے ہیں۔

وحدثني محمد بن عباد وسعيد بن عمرو الاشعبي جميعاً عن ابن عُيَيْنَةَ قَالَ سَعِيدُ اَنَا سَفِيَانُ عَنْ هِشَامِ بْنِ حُجَيْرٍ عَنْ طَاوُسٍ قَالَ: جَاءَ هَذَا اِلَى ابْنِ عَبَّاسٍ يَغْنِي بِشِيرِ بْنِ كَعْبٍ فَجَعَلَ يُحَدِّثُهُ فَقَالَ لَهُ ابْنُ عَبَّاسٍ عِدْ لِحَدِيثٍ كَذَا وَكَذَا فَعَادَ لَهُ ثُمَّ حَدَّثَهُ فَقَالَ لَهُ عِدْ لِحَدِيثٍ كَذَا وَكَذَا فَعَادَ لَهُ فَقَالَ لَهُ مَا اَدْرِي اَعْرِفْتَ حَدِيثِي كُتْلَهُ وَاَنْكَرْتَ هَذَا اَمْ اَنْكَرْتَ حَدِيثِي كُتْلَهُ وَعَرَفْتَ هَذَا فَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ اِنَّا كُنَّا نَحَدِّثُ عَنْ رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اِذْ لَمْ يُكْذَبْ عَلَيْهِ فَلَمَّا رَكِبَ النَّاسُ الصَّعْبَ وَالذُّلُولَ تَرَكْنَا الْحَدِيثَ عَنْهُ .

ترجمہ: طاؤس سے روایت ہے کہ بشیر بن کعب ابن عباس کے پاس آ کر حدیث بیان کرنے لگے تو ابن عباس نے ان سے کہا کہ فلاں فلاں حدیث دوبارہ بیان کرو، انھوں نے اس کو دوبارہ بیان کیا پھر ان سے حدیث بیان کرنا شروع کیا تو ابن عباس نے کہا کہ فلاں فلاں حدیث کو دوبارہ بیان کرو انھوں نے اس کو دوبارہ بیان کیا انھوں نے ابن عباس سے پوچھا میں نہیں جان سکا کہ آپ نے میری تمام حدیث کو صحیح سمجھا اور صرف اس حدیث کو (جو مکرر پڑھی گئی) منکر سمجھا یا میری سب حدیث کو منکر سمجھا اور صرف اس حدیث کو جو مکرر پڑھی گئی صحیح جانا تو ابن عباس نے فرمایا کہ ہم ایک دوسرے سے حدیث رسول اللہ ﷺ کی بیان کرتے تھے جب آپ پر جھوٹ نہیں بولا جاتا تھا پھر جب لوگ ہر سرکش غیر سرکش اونٹوں پر سوار ہونے لگے (یعنی جھوٹ و سچ سب بیان کرنے لگے) تو ہم نے رسول اللہ ﷺ کی حدیث کو لوگوں سے قبول کرنا چھوڑ دیا۔

وحدثني محمد بن رافع قال نا عبد الرزاق قال انا معمر عن ابن طاووس عن أبيه عن ابن عباس قال: إِنَّمَا كُنَّا نَحْفَظُ الْحَدِيثَ وَالْحَدِيثُ يُحْفَظُ عَنْ رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَمَّا إِذَا رَكِبْتُمْ كُلَّ صَعْبٍ وَذُلُولٍ فَهِيَ هَاتِ .

ترجمہ: طاؤس ابن عباس سے نقل کرتے ہیں کہ ابن عباس نے فرمایا کہ ہم نبی ﷺ کی حدیث کو یاد کیا کرتے تھے اور نبی ﷺ کی احادیث کو یاد کرنا ہی چاہیے، لیکن جب تم ہر سرکش غیر سرکش سوار یوں

پر چڑھنے لگے (یعنی غلط صحیح حدیثیں بیان کرنے لگے) تو اعتبار جاتا رہا۔

وحدثني أبو أيوب سليمان بن عبيد الله الغيلاني قال انا أبو عامر يعني العقدي قال نا رباح عن قيس بن سعد عن مجاهد قال: جاء بشير بن كعب العدوي إلى ابن عباس فجعل يحدث ويقول قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال فجعل ابن عباس لا يأذن لحديثه ولا ينظر إليه فقال يا ابن عباس ما لي لا أراك تسمع لحديثي أحدثك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا تسمع فقال ابن عباس إنا كنا مرة إذا سمعنا رجلاً يقول: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، ابتدأته أبصارنا وأصغينا إليه بأذاننا فلما ركب الناس الصعبة والذلول لم نأخذ من الناس إلا ما نعرف.

ترجمہ: مجاہد سے روایت ہے کہ بشیر بن کعب ابن عباس کی خدمت میں حاضر ہو کر رسول اللہ ﷺ کی حدیثیں بیان کرنے لگے اور کہنے لگے کہ رسول اللہ ﷺ نے یوں فرمایا ہے مجاہد کہتے ہیں کہ ابن عباس ان کی بیان کردہ احادیث پر نہ کان لگا رہے ہیں اور نہ ان کو دیکھ رہے ہیں تو بشیر نے کہا اے ابن عباس مجھ کو کیا ہوا کہ نہیں دیکھتا ہوں میں تم کو میری بات سنتے ہوئے، میں تو تم سے نبی کریم ﷺ کی حدیث بیان کر رہا ہوں اور تم اس کو سنتے نہیں ہو، ابن عباس نے کہا کہ ایک وقت وہ تنہا جب کسی کو قال رسول اللہ ﷺ کہتے سنا، تو فوراً ہماری نگاہیں بے ساختہ اٹھ جاتی تھیں اور اپنا کان ادھر لگا لیتے تھے پھر جب لوگ ہر سرکش غیر سرکش سوار یوں پر چڑھنے لگے تو لوگوں کی بیان کردہ احادیث سے ہم صرف جانی پہچانی احادیث کو قبول کرتے ہیں۔

ابن عباس رضی اللہ عنہ کے قول سے استدلال: صحابہ کرام سے کسی قسم کی کوئی غلط حدیث نقل کرنا ثابت نہیں ہے جیسا اس سے پہلے انس بن مالک کے قول کو نقل کیا جا چکا ہے، حضرت عثمان کے خلاف باغیوں نے خروج کیا اور اسی فتنہ میں حضرت عثمانؓ کی شہادت ہوئی اسی زمانہ میں ان مفسدوں نے جھوٹی حدیثیں وضع کیں، شعبی سے منقول ہے: ”أول من كذب عبد الله بن سبا“ (لسان الميزان) مسیب بن نجبه، عبد اللہ بن سبا کو پکڑ کر کوفہ کی جامع مسجد میں لے آئے اور منبر کے سامنے اعلان کیا کہ یہ شخص ”یکذب علی اللہ ورسولہ“ ابن سبا خود حضرت علی کی طرف بھی بہت ہی غلط باتوں کو منسوب



کرتا تھا، حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اس سے براءت ظاہر کی چنانچہ ”مألفي وليهذا الخبيث الأسود“  
 فرماتے تھے، حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ: ”يرحم الله علياً أنه كان من كلامه لا يروى شيئاً  
 يوجبهُ إلا قال صدق الله ورسوله فيذهب أهل الكوفة يكذبون عليه ويزيدون عليه في  
 الحديث“ اس کذب بیانی کی وجہ سے اعتماد والی بات ختم ہو گئی اسی کو ابن عباس نے کہا کہ ایک زمانہ  
 ایسا تھا کہ مسلمانوں میں کچھ بعض بعض سے حدیث بیان کرتا اور بلا توقف ایک دوسرے کی حدیث کو قبول کیا  
 کرتا تھا اس لیے کہ سب لوگ سچے تھے اس لیے صحیح بات ہی نقل کرتے تھے، مگر اب بہت سے لوگ  
 جھوٹے ہو گئے اور جھوٹی حدیثیں بھی گھڑنے لگے اور اس کو بیان کرنے لگے اس لیے اب ہم ان ہی  
 احادیث کا اعتبار کریں گے جو ہماری جانی پہچانی احادیث کے موافق و مطابق ہوں گی، اور جو حدیثیں  
 اس کے خلاف ہوں گی، ان کا ہم اعتبار نہیں کریں گے، حضرت علی رضی اللہ عنہ نے صحیح، غلط حدیثوں کے لیے  
 معیار بتایا، حدثوا الناس بما يعرفون و دعوا عما ينكرون یعنی اسلامی تعلیم اور کلیات دین کے  
 متعلق ہوں تو اس کو بیان کرو اور جو اس کے خلاف ہوں ان کو ترک کرو، خود نبی کریم ﷺ نے اس  
 معیار کی طرف اشارہ فرمایا۔ جیسا کہ اس سے پہلے حدیث ”يحدثونكم بما سمعوا أنتم ولا  
 آباءكم“ کے تحت بیان کیا گیا ہے، اس کے علاوہ ایک اور حدیث ”إذا سمعتم الحديث عني  
 تعرفه فلوبكم وتلين له أشعاركم وأبشاركم وترون أنه منكم قريب فأنا أولاكم به  
 وإذا سمعتم الحديث عني تنكروا فلوبكم وتنفر منه أشعاركم وأبشاركم وترون أنه  
 منكم بعيد فأتنا أيده عنكم. رواه أحمد والبخاري عن أبي حميد وأبي أسيد عن رسول الله  
 صلى الله عليه وسلم وسنده صحيح كذا قاله القرطبي وغيره“ اسی طرح ایک اور حدیث  
 ہے: ”ما حدثكم عني من أنكرتونه فلا تأخذوا به فإنه لا أقول المنكر ولست من أهله. رواه  
 ابن الجوزي. (تحريره للشرعية ۱۰۶)

حدیث میں جن احساسات کا ذکر ہے اس سے وہی احساسات مراد ہیں، جو قرآن کے زیر اثر ان  
 میں پیدا ہوتے ہیں، قرآن میں امن و خوف کی خبروں کے متعلق حکم دیا گیا ہے کہ عوام میں ان کی اشاعت  
 نہ کی جائے بلکہ اس کو رسول کے پاس پہنچایا جائے یا مسلمانوں میں جو امر و حکم کا اختیار رکھتے ہیں ان  
 تک پہنچایا جائے یہ لوگ استنباط کے ذریعہ صحیح اجزاء کو غلط اجزاء سے الگ کر لیں گے۔ ”وإذا جاءهم

أمر من الأمن أو الخوف إذا عوا به ولو ردّوه إلى الرسول و إلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم“ ا فک عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے بارے میں قرآنی آیت: لَوْ لَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ قُلْتُمْ مَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَتَكَلَّمَ بِهَذَا سُبْحَانَكَ هَذَا بُهْتَانٌ عَظِيمٌ ” یہ آیت بھی اسی جانب مشیر ہے کہ جو بات جس کے بارے میں کہی جا رہی ہے اس کے جانے پہچانے احوال کے بالکل خلاف ہو تو وہ بات صحیح نہیں ہو سکتی ہے قرآن و حدیث دونوں کا سرچشمہ وحی الہی ہے اس لیے ان دونوں کا آپس میں اختلاف و تضاد ممکن نہیں ہے اس لیے ایسی حدیث جو قرآن کے خلاف ہو یا ایسی حدیث جو احادیث مشہورہ و متواترہ کے خلاف ہو وہ حدیث غلط ہوگی، ابن عباس رضی اللہ عنہما نے اسی معیار کے مطابق بشیر کو جواب دیا کہ جو روایتیں جانی پہچانی ہیں ان کے مطابق اور مناسب ہوں گی تو اس حدیث کا اعتبار کیا جائے گا، اور اگر ان کے خلاف ہوں گی تو وہ احادیث قابل قبول نہ ہوگی، اور اسی ضابطہ کے مطابق اس رجسٹر سے جس میں حضرت علی کے فیصلے نقل کئے گئے تھے بہت سے فیصلے کو قلمزد کر دیا اور فرمایا کہ یہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا فیصلہ نہیں ہے اس لئے کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے احوال ہم کو معلوم ہیں اسی طرح ان کے بہت سے فیصلے کا بھی ہم کو علم ہے، یہ فیصلے نہ تو ان کے احوال معلومہ کے مناسب ہیں اور نہ ان کے دیگر فیصلے کے مطابق ہیں، یہ حضرت علی رضی اللہ عنہ پر جھوٹ باندھا گیا ہے، اور ابن عباس سے پہلے حضرت علی رضی اللہ عنہ نے بھی اسی طرح کا ضابطہ مقرر کیا اور اسی طرح کے ضابطہ سے حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے أن المیت لیعذب یسکاء أهلہ (الحديث) پر اعتراض کیا اسی طرح جناب رسول اللہ ﷺ کے لیے روایت باری کی تردید کی اور ان سب حضرات سے بھی پہلے حضرت عمر بن الخطاب نے اسی ضابطہ اور معیار کے مطابق فاطمہ بنت قیس کی حدیث پر عمل نہیں کیا اور فرمایا ”لأندع کتاب ربنا وسنتہ نبینا بقول امرأۃ لا ندري حفظت أو نسیت“ ”خبر واحد کا راوی اور ناقل اگرچہ ثقہ ہو مگر اس کی نقل کردہ حدیث اس معیار و ضابطہ کے خلاف ہوگی تو اس پر اطمینان نہیں کیا جاسکتا ہے اس لئے کہ بہر حال اس میں وہم و نسیان اور غلطی کا زیادہ امکان ہے۔

انہیں امور کی روشنی میں آگے چل کر محدثین نے اس ضابطہ اور معیار کو اس طرح بیان کیا، کل حدیث روایتہ یخالف العقول أو یناقض الأصول فاعلم أنه موضوع، لا یقبل خبر الواحد فی منافاة حکم العقل و حکم القرآن الثابت المحکم والسنة المعلومة والفعل

الجاری مجری السنۃ .

ہشام بن حجیر: میں حجیر مصغر ہے، بشیر بن کعب: بشیر مصغر ہے، اسی طرح بشیر بن یسار: میں بھی مصغر ہے، ان دونوں کے سوا باقی بشیر کریم کے وزن پر ہوں گے۔

إنا كنا نحدث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم: نحدث فعل معروف باب تفعیل سے، مراد مسلمان ہیں کہ ایک دوسرے سے حدیث کو بیان کرتا اور ایک دوسرے کی حدیث کو بلا دغدغہ کے قبول کرتا تھا اس لیے کہ دورِ اوّل میں نہ تو کوئی غیر مستند راوی تھا اور نہ تو کوئی غیر معتبر روایت نقل کی جاتی تھی، اس لیے روایتوں پر اعتماد تھا، اور ان کو قبول کیا جاتا تھا مگر اب غیر مستند راوی اور غیر معتبر روایتیں بھی سامنے آرہی ہیں، اس لیے عمومی طور سے حدیثیں قابل قبول نہیں ہوں گی، یہی مطلب ہے، ترکنا الحديث عنه کا، اُی ترکنا قبولہ من الناس۔ اس طرح سے ”ترکنا الحديث عنه“ اور دوسرا کلمہ ”لم نأخذ من الناس الا ما نعرف میں“ تعارض باقی نہیں رہے گا، بعض لوگوں نے ”نحدث“ کو فعل مجہول پڑھا ہے اس صورت میں بھی وہی مطلب ہے جو پہلے بیان کیا گیا ہے، الصعب سرکش اونٹ یہ کنایہ ہے غلط اور ضعیف حدیث سے، الذلول سدھا ہوا اونٹ یہ کنایہ ہے صحیح اور قوی حدیث سے، ہیہات: اسم فعل بعد کے معنی میں ای بعد ان نشق بحديثکم، بعدت استقامتکم۔

حدیث مرسل: حدیث مرسل کے حجت ہونے میں اختلاف ہے، امام مالک اور ابو حنیفہ کے یہاں مرسل حجت ہے، اور امام شافعی کے نزدیک مرسل حجت نہیں، قال أبو داود في رسالته إلى أهل مكة: أما المرسل فقد كان يحتج بها العلماء فيما مضى مثل سفیان الثوری ومالك والأوزاعي حتى جاء الشافعي فتكلم فيه۔ جو لوگ مرسل کو حجت نہیں قرار دیتے ہیں ان لوگوں نے ابن عباس رضی اللہ عنہما کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے کہ بشیر بن کعب کی روایت کو ابن عباس نے ارسال کی بنا پر رد کر دیا، مگر ان لوگوں کا یہ استدلال صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ ابن عباس کا اعتراض ارسال کی بنا پر نہیں تھا، بلکہ راوی کے ثقہ اور غیر ثقہ ہونے کی وجہ سے ہے، یہ اعتراض جیسا مرسل پر ہو سکتا ہے، مسند پر بھی ہوگا چنانچہ علامہ کوثری کہتے ہیں ”ليست المسئلة مسألة الإرسال أو الإسناد بل هي مسألة الثقة بالراوي“۔

وحدثنا داود بن عمرو والضبي قال نا نافع بن عمر عن ابن أبي مليكة قال: كَتَبْتُ

إِلَى ابْنِ عَبَّاسٍ أَسْأَلُهُ أَنْ يَكْتُبَ لِي كِتَابًا وَيُخْفِيَ عَنِّي فَقَالَ: وَلَدٌ نَاصِحٌ أَنَا اخْتَارَ  
لَهُ الْأُمُورَ اخْتِيَارًا وَ أَخْفَى عَنْهُ قَالَ فَدَعَا بِقَضَاءٍ عَلِيٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فَجَعَلَ يَكْتُبُ  
مِنْهُ أَشْيَاءَ وَيَمُرُّ بِهِ الشَّيْءُ فَيَقُولُ وَاللَّهِ مَا قَضَى بِهَذَا عَلِيٌّ إِلَّا أَنْ يَكُونَ ضَلًّا .

حدثنا عمرو والباقد قال نا سفيان بن عيينة عن هشام بن حجير عن طاؤس قال: أتى  
ابنُ عَبَّاسٍ بِكِتَابٍ فِيهِ قَضَاءٌ عَلِيٍّ فَمَحَاهُ إِلَّا قَدْرًا وَأَشَارَ سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ بِذِرَاعِهِ .  
حدثنا حسن بن علي الحلواني قال نا يحيى بن آدم قال نا ابن ادریس عن الأعمش  
عن أبي إسحق قال: لَمَّا أُحْدِثُوا تِلْكَ الْأَشْيَاءَ بَعْدَ عَلِيٍّ قَالَ رَجُلٌ مِنْ أَصْحَابِ  
عَلِيٍّ قَاتِلَهُمُ اللَّهُ أَيُّ عِلْمٍ أَفْسَدُوا .

حدثنا علي بن خشرم قال انا أبو بكر يعنى ابن عياش قال سمعت المغيرة يقول:  
لَمْ يَكُنْ يُصَدِّقُ عَلِيَّ فِي الْحَدِيثِ عَنْهُ إِلَّا مِنْ أَصْحَابِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ .

ترجمہ: ابن ابی ملیکہ سے روایت ہے انھوں نے کہا کہ میں نے ابن عباس کے پاس خط لکھ کر درخواست  
کی کہ مجھے ایک کتاب (حضرت علی کے فیصلوں کی) لکھ دیں اور (الحاقی حصہ) مجھ سے مخفی رکھیں تو ابن  
عباس نے کہا اچھا لڑکا ہے میں اس کے لیے انتخاب کروں گا اور اس سے (الحاقی حصہ) مخفی رکھوں گا  
راوی نے کہا کہ ابن عباس نے حضرت علی کے فیصلے منگوائے اور اس میں سے نقل کرنے لگے اور کچھ  
چیزیں سامنے آئیں تو فرماتے کہ بہ خدا حضرت علیؑ نے یہ فیصلہ نہیں کیا مگر یہ کہ وہ گمراہ ہو گئے ہوں۔  
طاؤس سے روایت ہے وہ فرماتے ہیں کہ ابن عباس کے پاس ایک تحریر لائی گئی جس میں حضرت علی  
کے فیصلے تھے تو ابن عباس نے تحریر کے پورے حصہ کو مٹا دیا مگر اتنا حصہ، سفيان بن عيينہ نے اشارہ کر کے  
بتلایا کہ بہ قدر ایک ہاتھ کے۔

ابو اسحاق کہتے ہیں کہ جب لوگوں نے ان نئی نئی باتوں کو نکالا حضرت علی کے بعد (یعنی جھوٹی جھوٹی  
روایتیں) تو حضرت کے ایک صحبت یافتہ نے کہا کہ اللہ ان لوگوں کو برباد کرے کہ ان لوگوں نے کیسے  
بہتر علم کو برباد کیا۔

مغيرة بن مقسم فرماتے ہیں کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت کو نہیں مانا جاتا تھا، مگر عبد اللہ بن مسعود  
رضی اللہ عنہما کے شاگردوں کے واسطے سے۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کے قول و عمل سے استدلال: متن حدیث کے جانچنے کا سابقہ معیار کہ جو بات جس کے بارے میں کہی جا رہی ہے اس کے جانے پہچانے احوال کے بالکل خلاف ہو تو بات صحیح نہیں ہو سکتی ہے اسی معیار کے مطابق ابن عباسؓ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ان فیصلوں پر نظر کیا اور اس کتاب و رجسٹر سے جس میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کے فیصلے نقل کئے گئے تھے بہت سے فیصلہ کو یہ کہہ کر رد کر دیا کہ یہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا فیصلہ نہیں ہو سکتا، لوگوں نے ان کی طرف جھوٹ منسوب کر دیا اور جھوٹ باندھا گیا ہے، چونکہ حضرت علی کی طرف جھوٹی باتیں بہت زیادہ منسوب کی گئی ہیں اس کی تائید کے طور پر امام مسلمؒ نے ابواسحاق کے ذریعہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ایک صحبت یافتہ کا قول نقل کیا کہ لوگوں نے جھوٹ سچ ملا کے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے علم سے استفادہ سے لوگوں کو محروم کر دیا، اس لیے کہ اب ان کی صحیح روایات مشتبہ ہو گئیں اور اسی مقصد سے مغیرہ کا بھی قول نقل کیا کہ عبداللہ بن مسعود کے تلامذہ تو حضرت علی رضی اللہ عنہ سے صحیح صحیح بات نقل کر رہے ہیں باقی حضرت علی رضی اللہ عنہ کے دوسرے رفقاء آپ کی طرف غلط باتیں بھی منسوب کرتے ہیں اس لیے ان کا اعتبار نہیں رہا۔

ابن ابی ملیکۃ: کا نام عبداللہ بن عبید اللہ بن ابی ملیکہ ہے۔ میم کے ضمہ لام کے فتح یاء کے سکون کے ساتھ، اُن یکتب لی کتاباً: اگرچہ عام ہے مگر اس کے جواب میں ابن عباس حضرت علی رضی اللہ عنہ کے فیصلے ہی لکھوا رہے ہیں ابن عباس کا یہ جواب قرینہ ہے کہ ابن ابی ملیکہ کا مقصد حضرت علی رضی اللہ عنہ کے فیصلے ہی لکھنے کی درخواست کرنا تھا، یخفی عنی خاء معجمہ کے ساتھ باب افعال سے، بمعنی چھپانا، ابن صلاح اور نووی نے خاء معجمہ ہی کے ساتھ پڑھنے کو ترجیح دیا ہے، قاضی عیاض نے یخفی خاء مہملہ کے ساتھ نقل کیا ہے احفاء کے معنی امساک کے آتے ہیں، اس صورت میں بھی وہی مفہوم ہوگا جو یخفی کا تھا، ابن ابی ملیکہ کس چیز کو چھپانے کو کہتے ہیں؟ اس کو انھوں نے ظاہر نہیں کیا اس لیے ہو سکتا ہے کہ ان کی مراد حضرت علی کے وہ فیصلے ہوں جو جعلی اور الحاقی ہیں، جیسا کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ کے طرز عمل سے ظاہر ہو رہا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ ان کی مراد ایسی باتوں کے لکھنے سے پرہیز کرنا ہو جس سے شیعہ و خوارج کو قیل و قال کا موقع ملے، اور یہ بھی احتمال ہے کہ ان کی مراد ایسی باتوں سے پرہیز کرنا ہو جو ان کی استعداد سے زیادہ ہوں۔

إلا أن یكون ضل یعنی اس طرح کا فیصلہ گمراہ شخص کر سکتا ہے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کا ہدایت پر ہونا



یقینی ہے لہذا یہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا فیصلہ نہیں ہے، ابن عباس کا عمل قرآنی آیت: ﴿لَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ قُلْتُمْ مَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَتَكَلَّمَ بِهَذَا سُبْحَانَكَ هَذَا بُهْتَانٌ عَظِيمٌ﴾ کے مطابق ہے۔

الْأَقْدَر: اس کا مضاف الیہ محذوف ہے اور اس لفظ محذوف کی نیت ہے اس لیے مضاف الیہ کے مذکور ہونے کی صورت میں جو اعراب ہوگا وہی اعراب اس صورت میں بھی باقی رہے گا، ہاں اگر مضاف الیہ لفظ میں اور نیت دونوں میں محذوف ہوتا صرف معنی مراد ہوتا تو ایسی صورت میں ضمہ پر مبنی ہوتا۔  
 لم یکن یصدق: باب تفعیل سے فعل مجہول، اس کے مطابق ترجمہ کیا گیا ہے، اور اس کو فعل مجرد نصر سے معروف پڑھنا بھی صحیح ہے، اس وقت ترجمہ ہوگا، حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت کرنے میں عبداللہ بن مسعود کے شاگردوں کے علاوہ کوئی شخص صحیح نقل نہیں کرتا تھا۔

وحدثنا حسن بن الربیع قال نا حماد بن زید عن أيوب و هشام عن محمد ح  
 قال وحدثنا فضیل عن هشام ح قال وحدثنا مخلص بن حسین عن هشام عن  
 محمد بن سيرين قال: إِنَّ هَذَا الْعِلْمَ دِينٌ فَانْظُرُوا عَمَّنْ تَأْخُذُونَ دِينَكُمْ.

حدثنا أبو جعفر محمد بن الصباح قال ثنا اسمعيل بن زكرياء عن عاصم  
 الأحول عن ابن سيرين قال: لَمْ يَكُونُوا يَسْأَلُونَ عَنِ الْإِسْنَادِ فَلَمَّا وَقَعَتِ الْفِتْنَةُ  
 قَالُوا: سَمُّوا لَنَا رِجَالَكُمْ فَيُنْظَرُ إِلَى أَهْلِ السُّنَّةِ فَيُؤْخَذُ حَدِيثُهُمْ وَيُنْظَرُ إِلَى أَهْلِ  
 الْبِدْعِ فَلَا يُؤْخَذُ حَدِيثُهُمْ.

حدثنا اسحق بن ابراهيم الحنظلي قال انا عيسى وهو ابن يونس قال ثنا  
 الأوزاعي عن سليمان بن موسى قال: لَقِيتُ طَاوُسًا فَقُلْتُ حَدِّثْنِي فَلَانٌ كَيْتٌ  
 وَذَيْتٌ قَالَ إِنْ كَانَ مَلِيًّا فَخُذْ عَنْهُ.

وحدثنا عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي قال انا مروان يعني ابن محمد الدمشقي  
 قال ثنا سعيد بن عبد العزيز عن سليمان بن موسى قال: قُلْتُ لَطَاوُسٍ إِنْ فَلَانًا  
 حَدَّثَنِي بِكَذَا وَكَذَا قَالَ إِنْ كَانَ صَاحِبُكَ مَلِيًّا فَخُذْ عَنْهُ.

حدثنا نصر بن علي الجهضمي قال ثنا الأصمعي عن ابن أبي الزناد عن أبيه قال:  
 أَدْرَكْتُ بِالْمَدِينَةِ مِائَةً كُلُّهُمْ مَأْمُونٌ مَا يُؤْخَذُ عَنْهُمْ الْحَدِيثُ يُقَالُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِهِ.

حدثنا محمد بن أبي عمرو المكي قال ثنا سفيان ح وحدثني أبو بكر بن خلاد الباهلي واللفظ له قال سمعت سفيان بن عيينة عن مسعر قال: سَمِعْتُ سَعْدَ بْنَ إِبرَاهِيمَ يَقُولُ: لَا يُحَدِّثُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَّا الْبِقَاتُ.

ترجمہ: ابن سیرین فرماتے ہیں کہ یہ علم (حدیث) دین ہے تو دیکھو جن سے تم دین حاصل کر رہے ہو (یعنی ہر شخص کا اعتبار نہ کرو، تحقیق کرلو)

ابن سیرین فرماتے ہیں کہ لوگ سند کے متعلق نہیں پوچھتے تھے، جب فتنہ پھیلا تو لوگوں نے کہا کہ ہم سے اپنے راویوں کے نام بتاؤ اس لیے کہ اہل سنت کو دیکھا جائے گا ان کی حدیث کو لیا جائے گا اور بدعتی لوگوں کو دیکھا جائے گا، ان کی حدیث کو نہیں لیا جائے گا۔

سلیمان بن موسیٰ کہتے ہیں کہ میری ملاقات طاؤس سے ہوئی تو میں نے طاؤس سے کہا کہ فلاں شخص نے مجھ سے ایسی ایسی حدیث بیان کیا ہے تو طاؤس نے فرمایا کہ اگر وہ راوی ثقہ ہے تو اس کی روایت کرلو۔

سلیمان کہتے ہیں کہ میں نے طاؤس سے پوچھا کہ فلاں شخص نے مجھ سے ایسی حدیثیں بیان کی ہے تو طاؤس نے کہا کہ اگر تمہارا ساتھی ثقہ ہے تو اس کی حدیث قبول کرلو۔

ابوالزناد فرماتے ہیں کہ میں نے مدینہ منورہ میں سو آدمی پائے جو سب کے سب جھوٹ سے محفوظ تھے اُن سے حدیث کی روایت نہیں کی جاتی تھی کہا جاتا تھا کہ وہ اس لائق نہیں ہیں۔  
سعد بن ابراہیم کہتے ہیں کہ حدیث کی روایت صرف ثقہ لوگ کریں۔

وحدثني محمد بن عبد الله بن قهزاذ من أهل المرو قال سمعت عبدان بن عثمان يقول سمعت عبد الله بن المبارك يقول: الإسناد من الدين ولولا الإسناد لقال من شاء ما شاء. قال وقال محمد بن عبد الله قال حدثني العباس بن رزمة قال سمعت عبد الله يقول: بَيْنَا وَبَيْنَ الْقَوْمِ الْقَوَائِمُ يَعْنِي الْإِسْنَادُ. وقال محمد سمعت أبا إسحق إبراهيم بن عيسى الطالقاني قال قلت لعبد الله بن المبارك: يَا أَبَا عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْحَدِيثُ الَّذِي جَاءَ "إِنَّ مِنَ الْبِرِّ بَعْدَ الْبِرِّ أَنْ تُصَلِّيَ لَا بَوَيْكَ مَعَ صَلَاتِكَ وَتَصُومَ لَهُمَا مَعَ صَوْمِكَ" قَالَ فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ يَا أَبَا إِسْحَقَ عَمَّنْ هَذَا

قَالَ قُلْتُ لَهُ هَذَا مِنْ حَدِيثِ شَهَابِ بْنِ خِرَاشٍ، فَقَالَ: ثِقَّةٌ، عَمَّنْ، قَالَ قُلْتُ عَنْ الْحَجَّاجِ بْنِ دِينَارٍ قَالَ: ثِقَّةٌ، عَمَّنْ قَالَ قُلْتُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ يَا أَبَا إِسْحَقَ إِنَّ بَيْنَ الْحَجَّاجِ بْنِ دِينَارٍ وَبَيْنَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَفَاوِزَ تَنْقَطِعُ فِيهَا أَعْنَاقُ الْمَطِيِّ، وَلَكِنْ لَيْسَ فِي الصَّدَقَةِ اخْتِلَافٌ.

ترجمہ: عبد اللہ بن مبارک فرماتے ہیں کہ اسناد دین کا ایک حصہ ہے، سند نہ ہو تو جس کا جو جی چاہے کہنے لگے، عبد اللہ بن مبارک فرماتے ہیں کہ ہمارے اور لوگوں کے درمیان پائے ہیں یعنی اسناد ابو اسحاق طالقانی کہتے ہیں کہ میں نے عبد اللہ بن مبارک سے پوچھا کہ اے ابو عبد الرحمن یہ حدیث کیسی ہے؟ جو مروی ہے کہ نیکی کے بعد دوسری نیکی یہ ہے کہ تو اپنی نماز کے ساتھ اپنے والدین کے لیے نماز پڑھے، اور اپنے روزہ کے ساتھ ان دونوں کے لیے روزہ رکھے، تو ابو اسحاق نے کہا کہ عبد اللہ بن مبارک نے فرمایا کہ اے ابو اسحاق یہ حدیث کس سے مروی ہے میں نے ان سے کہا کہ شہاب بن خراش سے تو ابن مبارک نے کہا وہ ثقہ ہیں انھوں نے کس سے روایت کیا میں نے کہا حجاج بن دینار سے تو ابن مبارک نے کہا وہ ثقہ ہیں۔ انھوں نے کس سے روایت کیا میں نے کہا رسول اللہ ﷺ سے، ابن مبارک نے کہا اے ابو اسحاق حجاج بن دینار اور نبی کریم ﷺ کے درمیان اتنی مسافت ہے کہ سواری چلتے چلتے ہلاک ہو جائے، لیکن صدقہ کے ثواب پہنچنے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

### حدیث کی تحقیق کے لیے اسناد کی تفتیش و تنقید

روایت کی تحقیق و تنقید کے لیے قرآن و حدیث کی روشنی میں ایک معیار مقرر کیا گیا تھا، وہ متن حدیث کی تنقید ہے جس کو روایت بھی کہا جاسکتا ہے، حضرت علی اور ابن عباس رضی اللہ عنہما نے اپنے اپنے زمانہ میں اور ان سے پہلے حضرت عائشہؓ اور حضرت عمر بن خطابؓ نے اس معیار کو استعمال کیا اور بعد میں محدثین نے بھی اس کو اختیار کیا مگر اس معیار کو استعمال کرنے کے لیے ایک خاص قسم کی بصیرت اور پختہ نظری کثرت مشق و مزاہلت کی ضرورت ہے جو ہر کس و ناکس کو میسر نہیں ہے اس لیے کہ وہ معیار کلی ضوابط اور اصول ہیں، جب ان اصول و ضوابط کو جزئیات پر منطبق کیا جائے گا تو انطباق میں کافی دشواریوں سے دوچار ہونا پڑتا ہے، محدثین نے روایتوں کی جانچ پڑتال کے لیے ایک اور طریقہ بھی

قرآن و حدیث کی روشنی میں ایجاد کیا، وہ طریقہ روایتوں کے راوی اور رجال کی جرح و تعدیل ہے اور راویوں کی صفات و خصوصیات کو کافی تحقیق سے معلوم کرنا، پھر اس کے مطابق روایت کی نوعیت کو متعین کرنا ہے۔

اسناد کی تفتیش کی ابتدا: اس سے پہلے حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ذکر کیا جا چکا ہے کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ہم صحابہ ایک دوسرے کو متہم نہیں کرتے تھے ایک دوسرے کی حدیث پر اعتماد کرتے تھے۔ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے خلاف خروج کرنے والے مفسدوں، خاص طور سے ابن سبا اور اس کے کارندوں نے جھوٹی حدیثیں لوگوں میں پھیلانا شروع کر دیں، پھر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی شہادت کے بعد مسلمانوں کی خانہ جنگی میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی فوج کے ساتھ گھلے ملے رہے اور بے سر و پا حدیثیں پھیلاتے رہے، خود حضرت علی رضی اللہ عنہ کی ذات سے جو عقیدت تھی اس کو بھی جانتے تھے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی شہادت کے بعد حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ان رفقاء کا عجیب و غریب حال ہو گیا تھا، ان کی سمجھ میں نہیں آتا تھا کہ امام برحق کے مقابلہ میں مخالف جماعت کیسے کامیاب ہو گئی، مفسدین نے اس سے فائدہ اٹھاتے ہوئے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی طرف منسوب کر کر کے خود تراشیدہ روایتوں کو تدربجی طور سے پھیلانا شروع کر دیا، پھر مختار ثقفی کذاب کا زمانہ آیا اس نے بھی اپنے دور میں خود تراشیدہ روایتوں کو خوب پھیلا یا، عبدالملک بن مروان نے ایک مرتبہ مدینہ منورہ میں تقریر کرتے ہوئے کہا کہ عراق سے حدیثوں کا ایک سیلاب بہہ کر ہماری طرف آ گیا ہے جنہیں ہم نہیں پہچانتے، قد سالت علینا أحادیث من قبل المشرق ولا نعرفها اس موقع پر اللہ تعالیٰ نے اسناد کی تفتیش اور تحقیق کرنے کا محدثین کے قلوب میں الہام کیا، اور اس وقت سے ہر حدیث کی اسناد کو معلوم کیا جانے لگا، اور اس کے ساتھ اس کی تنقید و تحقیق اور راویوں کے ثقہ اور غیر ثقہ ہونے سے بحث شروع ہوئی، اور اس طرح صحیح غیر صحیح کو الگ کیا جانے لگا، اسی کو ابن سیرین نے کہا: لم یكونوا یسألون عن الإسناد فلما وقعت الفتنة قالوا اسموا لنا رجالکم۔ ابن مبارک نے کہا: الإسناد من الدین ولولا الإسناد لقال من شاء ما شاء اسناد کو دین اسی لیے کہا کہ اس کے ذریعہ روایت کی حیثیت متعین ہوتی ہے، سند کی اہمیت کو دوسرے اور لوگوں نے بھی بیان کیا ہے، سفیان بن عیینہ کہتے ہیں: انظروا إلی هذا یا مرئی ان اصعد فوق البيت بغیر درجة قال صالح الراوی یعنی أن الحديث بغیر إسناد لیس بشئ

وان الإسناد درج الممتون به یوصل إليها. ابن مبارک کا ایک دوسرا قول ہے۔ مثل الذی یطلب امر دینہ بلا اسناد کمثل الذی یرتقی بلا سلم۔ مسلمانوں نے حدیث کی تحقیق و تنقید کے لیے صرف اسناد ہی کا استعمال نہیں کیا بلکہ اس کے لیے پختہ اصول و ضوابط بنائے اس کو درجہ کمال تک پہنچا دیا، اس کے لیے اسماء رجال کا ایک فن ایجاد کیا اور اس کے ذریعہ بقول اسپرنگر پانچ لاکھ انسانوں کے حالات معلوم کئے جاسکتے ہیں، جس کی نظیر دنیا میں نہیں پائی جاتی ہے، علماء اسلام نے اسناد کے لیے صرف قواعد و ضوابط بنانے ہی پر اکتفاء نہیں کیا بلکہ مختلف بلاد کی اسانید کا فرداً فرداً جائزہ لیا اور وقتِ نظر سے اس کا مطالعہ کیا اور ان کے مراتب و مدارج متعین کیے جس کی وجہ سے اصح الاسانید کے عنوان سے ہر ایک نے اپنی اپنی تحقیق کو پیش کیا، مسلمانوں کو دیکھ کر یہود نے بھی اسماء رجال پر کتابیں لکھیں مگر ان کی تصانیف مسلمانوں کی تصانیف کے ایک سو سال بعد وجود میں آئیں۔

حدیث کی کتابوں کی روایت و سماعت میں بھی اسناد کا رواج: مختلف بلاد میں منتشر احادیث کو محدثین نے جب اپنی اپنی کتابوں میں جمع کر لیا اور اکثر کتابیں اپنے اپنے مؤلف و مصنف کی طرف تواتر کے ساتھ منسوب ہو گئیں اور احادیث کی صحت و ضعف کا مدار ان کتابوں میں مذکور اسناد پر ہو گیا، اس کے باوجود محدثین اساتذہ کا یہ معمول ہے کہ پڑھاتے وقت ان کتابوں تک اپنی اسناد کو بیان کرتے ہیں اگر پوری کتاب کی سماعت ان کی حاصل ہے تو سند بیان کرتے وقت پوری کتاب کا ذکر کرتے ہیں اسی طرح ان کے شاگردوں کے لیے بھی یہ بات ضروری تھی کہ اپنی اسناد کو اپنے استاذ کے ذریعہ ان مصنفین کتاب تک پہنچا دیں اور یہ سلسلہ آج تک جاری ہے حالاں کہ یہ بات واضح ہے کہ حدیث کی قبولیت کا مدار کتاب میں مذکور اسناد پر ہے نہ کہ مصنف تک پہنچنے والے سلسلہ اسناد پر لیکن محض خیر و برکت اور تذکار و یادگار کے لیے اس سلسلہ کو باقی رکھا گیا، ابن صلاح نے بیہقی سے نقل کرتے ہوئے ذکر کیا ہے: والقصد من روايته والسماع فيه أن يصير الحديث مسلسلاً بحدثنا وأخبرنا وتبقى هذه الكرامة التي خصت بها هذه الأمة شرفاً لنبينا صلى الله عليه وسلم (مقدمة ابن صلاح ص: ۵۷) جس کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ پہلے جس طرح رواۃ کی جانچ پڑتال ہوا کرتی تھی، اور جو حزم و احتیاط ہوا کرتی تھی، وہ چیز باقی نہیں رہی اور سلسلہ اسناد ہی پر موقوف نہیں،



احادیث کے حفظ و ضبط کا بھی یہی حال ہے، شاہ ولی اللہ انسان العین فی مشائخ الحرمین میں ذکر کرتے ہیں کہ حدیث کی صحت میں جس ضبط کا اعتبار ہے اس کی تین حالت رہی (۱) صحابہ اور تابعین کے زمانہ میں حدیثوں کا ضبط جو دتِ حفظ اچھی یادداشت میں تھا۔ (۲) تبع تابعین اور ادانلِ محدثین کے زمانہ سے طبقہ سابعہ و ثامنہ تک اس زمانہ کا ضبط حدیث خط کی صفائی اور نقطے، حرکات و سکنات میں احتیاط اسی طرح حروف کی شکل و صورت میں احتیاط پھر اصولِ صحیحہ سے مقابلہ اور کتاب کو پیش آنے والے عوارض سے حفاظت میں تھا (۳) حفاظِ حدیث نے اسماء رجال اور غریب حدیث اور مشکل کے منضبط کرنے میں قسم قسم کی کتابیں تصنیف کی ہیں ان میں ان تمام باتوں کی وضاحت کر دی ہے، طبقہ ثامنہ کے بعد ضبط حدیث یہ ہے کہ کوئی شخص ان تصانیف اور شروح کو پیش نظر رکھ کر ان کے مطابق بیان کیا کرے، جس کی وجہ سے محدثین نے اس وقت ان باتوں میں تساہل کیا جن میں قداماء نے تشدد کیا تھا، جس طرح متوسطین نے حفظ میں تساہل کیا اور مجرد لکھنے پر اکتفاء کیا اسی وجہ سے ان میں طبقہ سابعہ کے خلاف وجاہدہ اجازت وغیرہ کی باتیں رواج پا گئیں۔

مخطوطات میں اسناد: محدثین نے اسناد کے سلسلہ کو اتنا وسیع کیا کہ جو تلامذہ ان سنن و مسانید کو سن کر نقل کرتے ان کو اس بات کا پابند کرتے تھے کہ اپنے سلسلہ اسناد کو صاحبِ کتاب تک کتاب کے شروع حصہ میں یا آخر میں یا کسی واضح جگہ میں لکھیں اور اس کے ساتھ ساتھ اس کتاب کے پڑھنے اور لکھنے کے زمانہ کو اور اس مقام کو جہاں پر پڑھا ہے اور ان تمام ساتھیوں کے نام کو بھی جو اس کتاب کے درس و سماعت میں شریک تھے، کتبِ احادیث کے جتنے مخطوطے دستیاب ہیں، ہماری اس بات کے شاہد ہیں، اگر کوئی ایسا نسخہ دستیاب ہوتا ہے جن میں یہ اسانید منقول نہیں ہیں تو پھر وہ یا تو مکمل نسخہ نہیں ہے یا لکھنے والے نے عوام کے لیے اس کو نقل کیا ہے، علم حدیث کی کتابوں کی یہ خصوصیت ایسی ہے جس میں کوئی دوسرا علم و فن شریک و سہیم نہیں ہے، اس طرح علم حدیث کی یہ کتابیں اندرونی شہادت مہیا کرتی ہیں، جس کی وجہ سے اس کتاب کے ناقل کے بارے میں متعین طور سے پڑھنے والے کو علم حاصل ہو جاتا ہے، اور کسی خارجی شہادت کی ضرورت نہیں پڑتی ہے، بخلاف دوسری قوموں کے مخطوطات یا دوسرے علوم و فنون کے مخطوطات کے، کہ ان کے ناقل کی تعین کے لیے خارجی شہادت کی ضرورت پڑتی ہے، جس کے ذریعہ یقین کیا جاتا یا کرایا جاتا ہے کہ اس کا نقل کرنے والا فلاں ہے۔

اسناد صحیح متصل مسلمانوں کی خصوصیت ہے: یہود و نصاریٰ اور عرب قبل الاسلام اسی طرح دوسری اور قومیں بھی کبھی کبھی اسناد کے ساتھ کسی چیز کو بیان کرتے تھے، مگر اسناد کی مختلف قسموں میں سے ایک قسم سند صحیح متصل مسلمانوں کے ساتھ مخصوص ہے، اس قسم کی سند کا وجود دیگر اقوام میں نہیں ہے، اور اسی اسناد کو مسلمانوں کی خصوصیت کہا جاتا ہے، ابن حزم نے سند کی مختلف قسمیں بیان کرتے ہوئے کہا کہ سند متصل جس کے سب راوی ثقہ معلوم الحال ہوں اور کہیں پر انتقطاع نہ ہو یہ امت محمدیہ کی خصوصیت ہے، الثالث ما نقله الثقة حتى يبلغ به إلى النبي صلى الله عليه وسلم يخبر كل واحد منهم باسم الذي أخبره ونسبه وكلهم معروف الحال والعين والعدالة والزمان والمكان وهذا نقل خصها الله به المسلمين دون سائر أهل الملل كلها، سند منقطع کے ذریعہ کسی بات کو بیان کرنے کا وجود ہم مسلمانوں میں بھی ہے اور دوسری قوم یہود و نصاریٰ میں بھی ہے، لیکن ان منقطع سندوں کے ذریعہ ہم محمد ﷺ سے جتنے قریب ہو جاتے ہیں اس قدر قریب وہ حضرت موسیٰ علیہ السلام سے نہیں ہوتے ہیں بلکہ ان کی آخری سند اور موسیٰ علیہ السلام کے درمیان ڈیڑھ ہزار سال یا اس سے زیادہ کا فاصلہ ہے، ابن حزم کہتے ہیں: الرابع شيء نقله أهل المشرق والمغرب أو الكافة أو الواحد الثقة عن أمثالهم إلى أن يبلغ من ليس بينه وبين النبي إلا واحد أو أكثر فسكت ذلك المبلوغ إليه عن من أخبره بتلك الشريعة عن النبي صلى الله عليه وسلم فلم يعرف من هو ومن هذا النوع كثير من نقل اليهود بل هو أعلى ما عندهم لكنهم لا يقربون فيه من موسى عليه السلام كقربنا فيه من محمد صلى الله عليه وسلم بل يقفون حيث بينهم وبين موسى عليه السلام أزيد من ثلثين عصراً في أزيد من ألف وخمسمائة عام وإنما يبلغون بالنقل إلى هلال وشمعون وأمثالهم وأظن أن لهم مسألة واحدة فقط يرونها عن حبر من الأحبار عن نبي متاخر أخذها عنه مشافهة وأما النصاري فليس عندهم من صفة هذا النقل إلا تحريم الطلاق وحده.

ابن سیرین کا مقولہ: فضیل مصر، مغلہ، میم کے فتح خاء کے سکون اور لام کے فتح کے ساتھ، فلما وقعت الفتنة: فتنہ سے مراد حضرت عثمان کے خلاف خروج کا فتنہ ہوا حضرت علی رضی اللہ عنہ یا مختار ثقفی کے دور میں جو فتنہ پیدا ہوا وہ مراد ہو، ابواسحاق کہتے ہیں: سمعت حرملة بن نصر ایام

المختاروهم يقولون ما يقولون من الكذب و كان من أصحاب علي قال قاتلهم الله أي عصابة شانوا أي حديث افسدوا. (ابن رجب)

فينظر إلى أهل السنة فيؤخذ حديثهم: ابن سيرين نے راویان حدیث کو دو قسموں میں منقسم کر دیا (۱) صحیح العقیدہ اہل سنت والجماعت (۲) اہل بدع جو ان سے الگ عقیدہ رکھنے والے تھے، اہل سنت کی روایات کا اعتبار کیا، اہل بدع کی روایات کا اعتبار نہیں کیا اس لیے کہ اس زمانہ میں غیر معتبر اور غیر ثقہ راوی اہل بدع میں ہی ہوتے تھے مگر بعد میں دونوں طبقہ میں غیر معتبر اور غیر ثقہ راوی پیدا ہو گئے، اس لیے سب کی جانچ پڑتال کی جانے لگی کہ وہ روایات حدیث میں کیسا ہے اور ممکن ہے کہ ابن سيرين کا یہی مذہب ہو کہ اہل بدع کی مطلقاً روایت قابل قبول نہیں ہے، اور اس مسئلہ کی تفصیل پہلے گزر چکی ہے۔ مقولہ طاؤس: الأوزاعي: ہمزہ کے فتح، واؤ کے سکون، زاء کے فتح کے ساتھ قبیلہ اوزاع کی طرف نسبت ہے جو حمیر و ہمدان کی ایک شاخ ہے، بعض لوگ کہتے ہیں کہ امام اوزاعی اس قبیلہ سے نہیں ہیں ان میں یتیم رہنے کی وجہ سے ان کی طرف منسوب ہو گئے ہیں کچھ لوگ کہتے ہیں کہ دمشق میں ایک محلہ کا نام تھا اس محلہ کی طرف منسوب ہیں، ان کا اسم گرامی عبدالرحمن بن عمرو ہے۔

الإمام الدارمي: راء کے کسرہ کے ساتھ، دارم کی طرف منسوب ہیں، الدمشقي دال کے کسرہ میم کے فتح کے ساتھ بعض لوگ میم پر بھی کسرہ پڑھتے ہیں، فلاں: اس سے اگر کوئی معین شخص ہو تو اس کو غیر منصرف پڑھا جائے گا اور غیر معین ہو تو منصرف ہوگا۔

مَلِيًّا مَلُوًّا فَلَانٌ صَارَ كَثِيرَ الْمَالِ فَهُوَ مَلِيٌّ یہاں مراد حافظ و ضابط و متقن ہے، جس طرح لین دین میں مال دار پر اعتماد کیا جاتا ہے اس کے مال کی وجہ سے اسی طرح حدیث کی روایت میں راوی کا اعتبار اس کے ضبط و عدل کی وجہ سے ہوتا ہے۔

مَقُولُهُ ابوالزناد: الجهمي: جیم کا فتح، ہاء کے سکون، ضاد کے فتح کے ساتھ، جہا ضمہ بصرہ میں ایک محلہ ہے اس کی طرف نسبت ہے۔ الاصمعي: ہمزہ کے فتح، صاد کے سکون، میم کے فتح کے ساتھ، اصمعی کی طرف منسوب ہے۔ ان کا نام عبدالملک ہے۔ ابن أبي الزناد سے مراد عبدالرحمن ہیں، ابوالزناد کے تین لڑکے تھے، عبدالرحمن، قاسم، ابوالقاسم، ابوالزناد زاء کے کسرہ کے ساتھ، ان کا نام عبداللہ بن ذکوان اور کنیت ابو عبدالرحمن ہے۔

یقال لیس من اہلہ ذاتی طور سے کسی کا اچھا ہونا اور ہے، روایت حدیث کے لیے اتنی بات کافی نہیں ہے بلکہ یہ بھی ضروری ہے کہ باقاعدہ علم حدیث کی تحصیل کی ہو اس کے اصول و آداب سے واقف ہو، ابن عون فرماتے ہیں: لا نکتب الحدیث الا ممن کان عندنا معروفًا بالطلب عبد الرحمن بن یزید کہتے ہیں ”لا یؤخذ العلم الا عن من شہد له بطلب الحدیث“ شعبہ فرماتے ہیں: خذوا العلم من المشتہرین، یحییٰ بن سعید القطان نے عمران العمی کے متعلق فرمایا لم یکن بہ بأس ولکنہ لم یکن من اہل الحدیث. وکیع وہب بن اسماعیل کے متعلق فرماتے ہیں: ذلک رجل صالح وللحدیث رجال. امام مالک نے مطرف بن محمد کو خط لکھا: أوصیک بتقوی اللہ فذکرہ بطولہ ثم أخذہ یعنی العلم من اہل الذین ورثوہ ممن کان قبلہم یقینا بذلك ولا تأخذ کل ما تسمع قائلًا یقولہ فإنه لیس ینبغی أن یؤخذ من کل محدث ولا من کل من قال وقد کان بعض من یرضی من اہل العلم یقول ان هذا الامر دینکم فانظرو عمن تأخذون عنہ دینکم. یہ تمام اقوال خطیب بغدادی نے کفایہ میں نقل کیے ہیں اور خطیب نے کہا فاول شرائط الحافظ المحتج بحديثه إذا ثبت عدالته أن يكون معروفًا عند اہل العلم بطلب الحدیث و صرف العناية إلیہ. اصل میں ہر فن کے الگ رجال ہیں اللہ تعالیٰ نے کسی جماعت میں ایک طرح کی خصوصیت عطا فرمائی ہے تو دوسری جماعت میں دوسری طرح کی فضیلت موجود ہے، اس کی بزرگی اور بڑائی سے لازم نہیں آتا ہے کہ جو کچھ وہ نقل کرے اس کو قبول کر لیا جائے، إن اللہ جعل لكل مقام مقالاً ولكل فن رجالاً.

تنبیہ: حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ صحیحین میں اس شرط کو ممکن ہے کہ ملحوظ رکھا گیا ہو مگر جب کوئی حدیث متعدد طرق سے منقول ہو تو کثرت طرق تحصیل علم کی شہرت کے قائم مقام ہو جائے گا، بلکہ تحصیل علم کی شہرت سے مقصود حدیث کا محفوظ ہونا ہے یہ بات جہاں کثرت طرق سے حاصل ہوتی ہے وہیں راوی کے ضبط تام سے بھی حاصل ہو جاتی ہے، اس لیے ممکن ہے کہ صحیحین میں راوی کے ضبط تام پر اکتفاء کر لیا گیا ہو۔

مقولہ ابن المبارک: قہزاد: عجمی ہونے کی وجہ سے غیر منصرف ہے، قاف کے ضمہ، ہاء کے سکون کے ساتھ، بعض لوگ قاف کے ضمہ ہاء کے ضمہ اور زاء کی تشدید کے ساتھ پڑھتے ہیں، مرو عجم

اور علم کی وجہ سے غیر منصرف ہے، اس کی طرف نسبت مروزی ہے، زاء کے اضافہ کے ساتھ، عبدان عین کے فتح باء کے سکون کے ساتھ عبد اللہ بن عثمان کا لقب ہے، عباس بن رزمہ بعض نسخوں میں عباس بن ابی رزمہ آیا ہے، امام نووی کہتے ہیں کہ ابن مبارک کے شاگردوں میں اس نام کا کوئی آدمی نہیں ملتا ہے بلکہ ابن مبارک کے شاگردوں میں عبدالعزیز بن ابی رزمہ کا نام آتا ہے، حافظ ابن حجر نے نووی کے اس قول کو نقل کر کے سکوت اختیار کیا ہے۔

بیننا وبين القوم القوائم یعنی الإسناد: حدیث کو جانور یا مکان سے تشبیہ دیا کہ جس طرح جانور کا کھڑا ہونا بغیر پیر کے یا مکان کا قیام بغیر ستون کے ممکن نہیں، اسی طرح حدیث کا قیام بغیر اسناد کے نہیں ہو سکتا ہے، حدیث کی سند ہو تو قابل قبول ہے، ورنہ نہیں، القوم سے مراد صحابہ ہیں، صحابہ کی طرف کوئی بات منسوب کی جائے تو اگر اس کی سند ہے تو قابل قبول ہے ورنہ نہیں ہے، اور قوم میں یہ بھی احتمال ہے کہ اس سے مراد خصوم ہوں یہ لوگ اگر اپنے استدلال میں کوئی حدیث بغیر اسناد کے پیش کریں تو اس کا اعتبار نہیں ہوگا۔

الطالقانی لام کے فتح کے ساتھ، طالقان کی طرف منسوب ہے، ان بین الحجاج وبين النبي صلى الله عليه وسلم مفاوز مفاوز، مفاوز کی جمع ہے، جنگل جہاں نہ گھاس ہو نہ پانی نہ آبادی، حجاج تبع تابعی ہیں، اس لیے ان کے درمیان اور رسول اللہ ﷺ کے درمیان کم از کم دو واسطے ضرور ہوں گے ایک تابعی کا دوسرے صحابی کا، ابن مبارک نے اس واسطہ اور فاصلہ کو بیان کرنے کے لیے بطور استعارہ مفاوز جمع کا صیغہ استعمال کیا کہ انقطاع کثیر ہے۔

لكن ليس في الصدقة اختلاف: اہل سنت والجماعت کا اتفاق ہے کہ دعاء واستغفار اس طرح عبادتِ مالیہ کا ثواب زندہ کی طرف سے مردہ اور زندہ دونوں کو پہنچ سکتا ہے اس سلسلہ میں قرآنی آیات واحادیث بکثرت ہیں، اس میں معتزلہ کا اختلاف ہے مگر ان کے اختلاف کا کوئی اعتبار نہیں، عباداتِ بدنہ روزہ، نماز، قرآن وغیرہ کے ثواب پہنچنے میں اہل سنت کا باہم اختلاف ہے اور آثار واحادیث بھی مختلف ہیں، عبادتِ مالیہ کے بارے میں احادیث میں باہم اختلاف نہیں ہے، اور اہل سنت والجماعت کا اتفاق بھی ہے، اس لیے ابن مبارک نے کہا لكن ليس في الصدقة اختلاف. عباداتِ بدنہ کے متعلق روزہ کے سلسلہ میں امام شافعی کے یہاں تفصیل ہے، ایک روایت کے مطابق مرنے والے کے



فرض روزہ کو میت کا ولی یا ولی کی اجازت سے دوسرا کوئی شخص رکھ دے تو میت کا ذمہ بھی فارغ ہو جائے گا اور میت کو ثواب بھی ملے گا، اس کے علاوہ کسی قسم کا روزہ اور کسی قسم کی نماز یا قراءت قرآن کے ثواب کو پہنچانا چاہیے تو اس کا ثواب میت کو حاصل نہ ہوگا، فرض روزہ کے سلسلہ میں امام شافعی حضرت عائشہ کی حدیث ”من مات وعليه صيام صام عنه وليه“ سے استدلال کرتے ہیں، اسی طرح حضرت ابن عباس کی حدیث ”لو كان علي أبيك دين اُكنت قاضيه قال نعم: قال فدين الله أحق أن يُقضى“ کو بھی دلیل میں پیش کرتے ہیں، حنفیہ کے یہاں عبادات مالیہ بدنہ سب کا ثواب پہنچا سکتا ہے، البتہ عبادات بدنہ میں میت کے فرض روزہ اور فرض نماز کو روزہ اور نماز کے ذریعہ سے ساقط نہیں کیا جاسکتا، بلکہ فدیہ طعام سے اس کے ذمہ کو بری کیا جاسکتا ہے، حنفیہ کی دلیل ابن عمر کی حدیث ہے ”من مات وعليه صيام شهر فليطعم عنه مكان كل يوم مسكيناً“ اور حضرت عائشہ کا فتویٰ ہے ”ان امی توفیت وعليها صيام رمضان أن يصلح أن أصوم عنها فقالت لا ولكن تصدقني عنها مكان كل يوم على مسكين خیر من صيامك“ اور ابن عباس کا فتویٰ ہے ”لا يصلي أحد عن أحد ولا يصوم أحد عن أحد ولكن ليطعم عنه مكان كل يوم مدا من الحنطة“

وقال محمد سمعت علي بن شقيق يقول: سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ الْمُبَارَكِ يَقُولُ عَلَى رُؤُسِ النَّاسِ دَعُوا حَدِيثَ عَمْرٍو بْنِ ثَابِتٍ فَإِنَّهُ كَانَ يَسُبُّ السَّلَفَ.

ترجمہ: علی بن شقیق کہتے ہیں کہ میں نے عبداللہ بن مبارک کو برسرِ عام کہتے ہوئے سنا کہ عمرو بن ثابت سے حدیث روایت کرنا چھوڑ دو اس لیے کہ وہ سلف کو برا بھلا کہتا تھا (فاسق ہے)

وحدثني أبو بكر بن النضر بن أبي النضر قال حدثني أبو النضر هاشم بن القاسم قال ثنا أبو عقيل صاحبُ بُهَيَّةَ قال كنت جالسا عند القاسم بن عبيد الله ويحيى بن سعيد فقال يحيى للقاسم يا ابا محمد أنه قبيحٌ علي مثلك عظيمٌ أن تسأل عن شيءٍ من أمر هذا الدين فلا يوجد عندك منه علمٌ ولا فرجٌ أو علمٌ ولا مخرجٌ فقال له القاسم وعمّ ذاك قال لانك ابن امامي هُدي ابن أبي بكرٍ وعمر قال: يقول له القاسمُ اقبحُ من ذاك عند من عقل عن الله أن أقول بغير علمٍ أو آخذ عن غير ثقةٍ قال فسكت فما أجابه .

ترجمہ: ابو عقیل کہتے ہیں کہ میں قاسم بن عبید اللہؓ و تکی بن سعید کی خدمت میں حاضر تھا تو تکی نے قاسم سے کہا کہ اے ابو محمد! آپ جیسے آدمی کے لیے یہ بات بہت بری ہے کہ آپ سے اس دین کے متعلق کوئی بات پوچھی جائے اور آپ کے پاس اس کا علم اور تسلی بخش جواب نہ ہو، تو قاسم نے تکی سے کہا کیوں نامناسب ہے؟ تکی نے کہا اس وجہ سے کہ دو بڑے رہنما اماموں کے بیٹے ہیں یعنی ابو بکر و عمر کے بیٹے ہیں راوی کہتے ہیں کہ قاسم ان سے کہنے لگے، اس سے بھی بری بات ہے اس شخص کے نزدیک جس کو اللہ نے عقل دی ہے کہ کہوں میں کسی ایسی بات کو جس کا علم نہیں ہے یا روایت کروں میں غیر ثقہ سے راوی کہتے ہیں تو تکی چپ ہو گئے اور ان کو کوئی جواب نہیں دیا۔

وحدثني بشر بن الحكم العبدی قال سمعت سفيان يقول أخبروني عن أبي عقيل صاحب بهية ان ابنا لعبد الله بن عمر سأله عن شيء لم يكن عنده فيه علم فقال له يحيى بن سعيد والله إنى لأعظم أن يكون مثلك وانت ابن امامي الهدي يعني عمرو ابن عمر تسئل عن امر ليس عندك فيه علم فقال أعظم من ذلك والله عند الله وعند من عقل عن الله ان أقول بغير علم أو أخبر عن غير ثقة قال وشهدهما أبو عقيل يحيى بن المتوكل حين قال ذلك .

ترجمہ: سفیان کہتے ہیں کہ لوگوں نے مجھ سے ابو عقیل صاحب بیہ کے واسطے سے بیان کیا کہ عبد اللہ بن عمر کے ایک بیٹے سے لوگوں نے ایک مسئلہ دریافت کیا جس کا ان کو علم نہیں تھا، تو ان سے تکی بن سعید نے کہا کہ بہ خدا مجھے یہ بات بڑی گراں گذر رہی ہے کہ آپ جیسے شخص جو دور رہنما اماموں کا بیٹا ہو، یعنی عمر اور ابن عمر کا بیٹا ہو، کوئی بات پوچھی جائے جس کا آپ کے پاس علم نہ ہو تو انھوں نے کہا اللہ کی قسم اس سے بڑھ کر اللہ کے نزدیک اور اس کے نزدیک جس کو اللہ نے عقل دی ہے یہ بات ہے کہ کہوں میں ایسی بات جس کا مجھے علم نہ ہو یا روایت کروں کسی غیر ثقہ سے، راوی نے کہا ابو عقیل تکی بن المتوکل ان دونوں کے پاس موجود تھے جس وقت یہ دونوں گفتگو کر رہے تھے۔

غیر ثقہ لوگوں سے روایت نہ کی جائے

ابن مبارک کا مقولہ: دعوا حدیث عمرو بن ثابت فانہ کان یسب السلف. سب سلف فسق

عملی ہے جیسا کہ اس کے پہلے امام محمد اور امام ابو یوسف کا قول نقل کیا گیا کہ خوارج جب خروج کریں گے تو خروج کی وجہ سے فسق عملی کا تحقق ہوا، اب ان کی شہادت معتبر نہیں ہوگی جو عام لوگوں کو برا بھلا کہے اس کی شہادت قابل قبول نہیں تو اصحاب رسول اللہ کا درجہ تو بہت بڑا ہے۔

قاسم بن عبید اللہ کا مقولہ: ابو عقیل صاحب بھیتہ: عقیل عین کے فتنہ اور قاف کے کسرہ کے ساتھ اور ایک زہری کے شاگرد عقیل اُلیٰ ہیں اس میں عین کا ضمہ قاف کا فتنہ ہے۔ بھیتہ باء کا ضمہ ہاء کا فتنہ یاہ کی تشدید کے ساتھ، قاسم کو پہلی روایت میں ابو بکر اور عمر کا بیٹا کہا گیا اور دوسری روایت میں عمر اور ابن عمر کا بیٹا کہا گیا یہ دونوں باتیں صحیح ہیں اس لیے کہ دو خیال سے عمری ہیں تہیال سے صدیقی ہیں، ان کا سلسلہ نسب اس طرح ہے قاسم بن عبید اللہ بن عبد اللہ بن عمر بن الخطاب، اور ان کی ماں قاسم بن محمد بن ابی بکر کی بیٹی ہیں، بشر بن الحکم العبدی بشر باء کے کسرہ، شین کے سکون کے ساتھ، الحکم حاء اور کاف کے فتنہ کے ساتھ، العبدی عین کے فتنہ باء کے سکون کے ساتھ۔

أخبرونی عن أبي عقیل: جن لوگوں نے سفیان سے بیان کیا وہ لوگ مجہول ہیں اور خود ابو عقیل کو یحییٰ بن معین، علی بن مدینی اور نسائی نے ضعیف قرار دیا ہے، تو امام مسلم نے ایسی ضعیف روایت کو اپنے مقدمہ میں کیسے ذکر کر دیا؟ امام نوویؒ نے ابو عقیل کے ضعیف ہونے کا یہ جواب دیا ہے کہ ان پر جرح مفسر نہیں ہے اور جرح مفسر سے راوی ضعیف ہوتا ہے اور مجہول کا جواب یہ دیا ہے کہ اس روایت کو بطور متابعت اور استشہاد کے ذکر کیا، مگر صحیح جواب وہی ہے جس کو پہلے بیان کیا جا چکا ہے، کہ امام مسلم نے اصل کتاب میں ان شرائط کا لحاظ کیا ہے، مقدمہ میں وہ شرائط ملحوظ نہیں ہیں۔

وحدثنا عمرو بن علی ابو حفص قال سمعت يحيى بن سعيد قال سألت سفیان الثوري و شعبه و مالک و ابن عیینة عن الرجل لا یكون ثبتاً فی الحدیث فیاتینی الرجل فیسألنی عنه قالوا أخبر عنه أنه لیس بثبت .

ترجمہ: یحییٰ بن سعید فرماتے ہیں کہ میں نے سفیان ثوری اور شعبہ، اور امام مالک اور سفیان بن عیینہ سے پوچھا کہ ایک شخص حدیث کی روایت کرنے میں ثقہ نہیں ہے کوئی آ کے مجھ سے اس کے بارے میں دریافت کرے (تو کیا کہوں) ان سب نے کہا کہ اس کو بتا دو کہ وہ ثقہ نہیں ہے۔

راویوں کے عیب کو ظاہر کرنے میں ائمہ حدیث کا انداز بیان: حدیث کے راویوں کی

عبداللہ اور حفظ و ضبط ہی پر حدیث کی صحت کا مدار ہے، اگر راوی میں یہ اوصاف نہیں ہیں تو اس کی روایت صحیح نہیں ہے، عامی آدمی جو ان کے حالات سے واقف نہیں ہے دھوکا کھا سکتا ہے، اس لیے تمام ائمہ حدیث کا بلکہ تمام علماء کا مسلک و مذہب یہی ہے کہ اس کے عیوب کو ظاہر کیا جائے اور اس پر جرح کی جائے، حدیث صحیح کو غیر صحیح سے الگ اور جدا کرنے کے لیے اس طریقہ کو استعمال کرنا ضروری ہے، یحییٰ بن سعید القطان کو اس سلسلہ میں کچھ خلجان رہا ہوگا کہ کہیں یہ غیبت تو نہیں ہے اسی خلجان کو دفع کرنے کے لیے ان چاروں امام سفیان ثوری، شعبہ، مالک اور سفیان بن عیینہ رحمہم اللہ سے پوچھا، ان سب حضرات نے متفقہ طور سے فرمایا کہ اس راوی کے عیب کو ضرور ظاہر کرو اور بیان کر دو یہ غیبت نہیں ہے بلکہ یہ نصیحت ہے آگے اس مسئلہ کی امام مسلم خود ہی تفصیل کریں گے، وہاں پر ہم بھی تفصیلی بحث کریں گے، یہاں پر امام مسلم کا مقصد ائمہ حدیث کے جرح و تعدیل کے طریقہ کو بہت سی مثالوں کے ذریعہ واضح کرنا ہے۔

ثَبَّتْ: بَاءُ کے سکون کے ساتھ، معتبر و مستند، المَثْبُتُ فی الْأُمُور. ثَبَّتْ بَاءُ کے فتح کے ساتھ وہ کتاب یا رجسٹر جس میں محدثین اپنی مسموعات کو اپنے ساتھیوں کے نام کے ساتھ درج کرتے ہیں۔

وَحَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ سَعِيدٍ قَالَ سَمِعْتُ النَّضْرَ يَقُولُ سَأَلَ ابْنُ عَوْنٍ عَنْ حَدِيثٍ لَشَهْرٍ وَهُوَ قَائِمٌ عَلَى اسْكُفَةِ الْبَابِ فَقَالَ إِنَّ شَهْرًا نَزَّ كَوْهٌ إِنَّ شَهْرًا نَزَّ كَوْهٌ قَالَ أَبُو الْحُسَيْنِ مُسْلِمُ بْنُ الْحَجَّاجِ يَقُولُ أَخَذَتْهُ السَّنَةُ النَّاسُ تَكَلَّمُوا فِيهِ.

ترجمہ: نضر بن شمیل سے روایت ہے کہ ابن عون سے شہر کی حدیث کے متعلق پوچھا گیا اور وہ دروازہ کی چوکھٹ پر کھڑے تھے، تو ابن عون نے کہا کہ محدثین نے شہر بن حوشب پر کلام کیا ہے امام مسلم فرماتے ہیں کہ ابن عون کا مطلب نزکوہ سے یہ ہے کہ لوگوں نے اس کے بارے میں کلام کیا ہے جرح کیا ہے۔

وَحَدَّثَنِي الْحَجَّاجُ بْنُ الشَّاعِرِ قَالَ ثَنَا شَبَابَةُ قَالَ قَالَ شُعْبَةُ وَقَدْ لَقِيتُ شَهْرًا فَلَمْ أَغْتَدِّ بِهِ.

ترجمہ: شبابہ سے روایت ہے کہ شعبہ کہہ رہے تھے میری شہر سے ملاقات ہوئی ہے میں نے اس کا اعتبار نہیں کیا۔

شہر بن حوشب: ابن عون اور شعبہ نے ان پر کلام کیا ہے، ابن عون نے إِنَّ شَهْرًا نَزَّ كَوْهٌ کہا



وحدثنی الفضل بن سهل قال سألت المعلنی الرازی عن محمد بن سعید الذی  
روى عنه عباد بن کثیر فاختبرنی عن عیسیٰ بن یونس قال کنیٰ علی بابہ  
وسفیان عنده فلما خرج سألتہ عنه فاختبرنی أنه کذاب:

ترجمہ: فضل بن سہل کہتے ہیں کہ میں نے معلیٰ رازی سے محمد بن سعید کے بارے میں جو عباد بن کثیر  
سے روایت کرتا ہے، پوچھا تو انھوں نے عیسیٰ بن یونس کے واسطے سے بیان کیا عیسیٰ کہتے ہیں کہ میں محمد  
بن سعید کے دروازے پر تھا اور سفیان اس کے پاس تھے جب سفیان باہر نکلے تو میں نے ان سے اس  
کے بارے میں پوچھا تو انھوں نے مجھے بتلایا کہ وہ جھوٹا ہے۔

محمد بن سعید المصلوب: امام مسلم متہمین ووضا عین کی فہرست میں اس کو پہلے ذکر کر چکے  
ہیں، جس طرح امام مسلم نے معلیٰ رازی عن عیسیٰ بن یونس کے واسطے سے محمد بن سعید المصلوب کے متعلق  
سفیان ثوری کا مقولہ نقل کیا ہے، ابن حبان نے بھی اپنی کتاب المجروحین میں اپنی سند سے عیسیٰ بن یونس  
کے ذریعہ سفیان کا یہی مقولہ نقل کیا ہے کہ محمد بن سعید کذاب ہے۔

معلنی: اسم مفعول باب تفعیل سے، سألت المعلنی رازی عن محمد بن سعید الذی  
روى عنه عباد بن کثیر: اکثر نسخوں میں اسی طرح ہے اور بعض نسخوں میں الذی روى عنه کے بعد  
عباد کا ذکر نہیں ہے، اکثر نسخوں والی عبارت میں اشکال ہے کہ عباد بن کثیر کا زمانہ مقدم ہے اور محمد بن  
سعید کا زمانہ مؤخر ہے، جس کی وجہ سے عباد کا محمد بن سعید سے روایت کرنا مشکل ہے اس لیے تاویل کی  
جائے گی اور کہا جائے گا کہ عنہ کی ضمیر کا مرجع عباد ہے اور عباد اس سے بدل ہے یعنی محمد بن سعید کے  
بارے میں سوال کیا گیا جو عباد کا شاگرد ہے۔

وحدثنی محمد بن أبی عتاب قال: أخبرنی عفان عن محمد بن یحییٰ بن سعید  
القطان عن أبیه قال: لم نر الصالحین فی شیءٍ أكذب منهم فی الحدیث قال  
ابن أبی عتاب فلقیت انا محمد بن یحییٰ بن سعید القطان فسألتہ عنه فقال عن  
أبیہ لم نر أهل الخیر فی شیءٍ أكذب منهم فی الحدیث قال مسلم یقول یجری  
بالکذب علی لسانہم ولا یتعمدون الکذب.

ترجمہ: محمد بن سعید القطان فرماتے ہیں کہ ہم نے نیک لوگوں کو اتنا جھوٹا کسی چیز میں نہیں دیکھا جتنا جھوٹا





منجمد بن ابی عتاب، عین کے فتح تاء کی تشدید کے ساتھ محمد بن ابی عتاب نے پہلے عقان کے واسطے سے محمد بن یحییٰ سے سنا پھر براہ راست محمد بن یحییٰ سے جا کر سنا: فَلَقِيتُ اَنَا اَنَا، ضمیر متکلم ہے، بعض نسخوں میں غلطی سے ابا یعنی اب بمعنی باپ ہے، اس لیے تنبیہ کی ضرورت پڑی۔ انا ابی عتاب سے ہے۔ القطان محمد کی صفت نہیں ہے، بلکہ یحییٰ کی صفت ہے، اهل الخیر فی شیء اکذب منهم بہ نسبت اور باتوں کے حدیث کی روایت میں ان کا کذب زیادہ ہے۔

حدثنی الفضل بن سهل قال ثنا یزید بن ہارون قال أخبرنی خلیفۃ بن موسیٰ السمری قال دخیلت علی غالب بن عبید اللہ فجعل یملی علی حدیثی مکحول فاجذہ۔ البول فقال فنظرت فی الکراسۃ فاذا فیہا حدیثی ابا عن انس و ابا عن فلان۔ فترکتہ وقمت۔

ترجمہ: خلیفہ بن موسیٰ کہتے ہیں کہ میں غالب بن عبید اللہ کے یہاں گیا، وہ مجھ کو املا کرانے لگا کہ مجھ سے مکحول نے بیان کیا اتنے میں اس کو پیشاب لگا وہ اٹھ گیا میں نے اس کی کاپی دیکھی تو اس میں ہے کہ مجھ سے ابا بن انس کے واسطے سے حدیث بیان کیا اور ابا بن فلان کے واسطے سے بیان کیا پس میں نے اس کو چھوڑ دیا اور اٹھ کے چلا آیا۔

غالب بن عبید اللہ: دارقطنی وغیرہ نے متروک کہا، ابن معین نے کہا کہ ثقہ نہیں ہیں۔ حدیثی مکحول: یعنی ہم سے تو بیان کر رہا ہے کہ ہم سے مکحول نے حدیث بیان کیا جو ثقہ راوی ہیں اور اس کی کتاب اور کاپی میں اس کے خلاف لکھا ہے کہ مجھ سے ابا بن فلان نے حدیث بیان کی اور ابا بن ضعیف ہیں یعنی لکھا کچھ بیان کچھ کر رہا ہے، یہ حدیث مقلوب کی ایک قسم ہے جو حدیث موضوع کے مشابہ ہے۔

الکراسۃ: کاف کے ضمہ راء کی تشدید کے ساتھ، کاپی، رجسٹر، کتاب۔

وسمعت الحسن بن علی الحلوانی يقول رأیت فی کتاب عقان حدیث هشام رأی المقدام حدیث عمر بن عبدالعزیز قال هشام حدیثی رجل یقال له یحیی بن فلان عن محمد بن کعب قلت لیفان انہم یقولون هشام سمعہ من محمد بن کعب فقال إنما ابتلی من قبل هذا الحدیث کان یقول حدیثی یحیی عن محمد بن

ثم ادعى بعد أنه سمعه من محمد بن عوف بن عبد العزيز کی حدیث جو عمر بن عبد العزیز کی حدیث ہے اس میں دیکھا کہ ہشام نے کہا کہ مجھ سے ایک ایسے شخص نے حدیث بیان کی جس کا نام تھی جو لڑکا فلاں کا ہے اس نے محمد بن کعب سے سنا تو میں نے عفان سے کہا کہ لوگ تو کہتے ہیں کہ ہشام نے محمد بن کعب سے براہ راست سنا ہے تو عفان کہنے لگے کہ اسی حدیث کی وجہ سے آفت میں پڑ گیا (اس کے جھوٹ کا علم ہوا) پہلے کہتا تھا کہ مجھ سے تھی نے بیان کیا اس نے محمد سے سنا پھر اس کے بعد دعویٰ کیا کہ اس نے براہ راست مجھ سے سنا۔

ہشام أبو المقدم: یہ پہلے کہتا تھا کہ میں نے یہ حدیث تھی سے سنی پھر اس کے بعد کہنے لگا کہ میں نے یہ حدیث براہ راست محمد بن کعب سے سنی ہے، جس کی وجہ سے اس کو جھوٹا کہا گیا، امام نووی فرماتے ہیں کہ اتنی سی بات سے اس کا جھوٹ ثابت نہیں ہوگا، اس لیے کہ ہو سکتا ہے کہ پہلے تھی سے سنا ہو پھر سند کو عالی کرنے کے لیے جا کر محمد بن کعب سے براہ راست سنا ہو اور بہت سے محدثین نے حدیثوں کو اپنے استاذ سے سننے کے بعد اپنے استاذ کے استاذ سے بھی سنا ہے، لیکن جب ائمہ فن کسی کی غلط بیانی پر اس طرح استدلال کرتے ہیں تو ان کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس کے ساتھ اور قرائن ہوتے ہیں جس سے اس شخص کی غلط بیانی کا یقین یا ظن غالب ہو جاتا ہے لہذا ہم کو ان کی بات کا ماننا لازم ہے، ابن رجب حنبلی شرح العلل للترمذی میں کہتے ہیں کہ راوی جب ایک حدیث کو ایک سند سے بیان کرتا ہے، پھر اسی حدیث کو دوسری سند سے بیان کرنے لگے تو اگر راوی متہم ہوتا ہے تو اس کو جھوٹا کہتے ہیں اور اگر سی الحفظ ہوتا ہے تو اس کو عدم ضبط پر محمول کرتے ہوئے اس حدیث کو مضطرب کہتے ہیں، ہاں اگر راوی کثیر الحدیث ہو، متقن ہو جیسے زہری، اور شعبہ تب اس کی روایت کا اعتبار کرتے ہیں: اختلاف الرجل الواحد في اسناد إن كان متهما فإنه ينسب إلى الكذب وإن كان سعي الحفظ نسب به إلى الإضطراب وعدم الضبط وإنما يحتمل مثل ذلك ممن كثر حديثه وقوى حفظه كالزهرى وشعبة ونحوهما. (۱۳۴/۱)

حدیث عمر بن عبد العزیز: لفظ حدیث مرفوع ہے اور ہو مبتدا محذوف کی خبر واقع ہے اور لفظ حدیث کو منصوب بھی پڑھا جاسکتا ہے کہ اس کو حدیث ہشام سے بدل قرار دیا جائے، یا مفعول بہ ہو

فعل مخذوف اعنی کا، وہ حدیث یہ ہے: هشام بن زیاد أبو المقدم عن محمد بن کعب قال كنت قصدت عمر بن عبد العزيز حيناً عاملاً علينا بالمدينة فذكره فقال: يا محمد بن كعب اعد علي حديثاً كنت حدثتني عن ابن عباس عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قلت: حدثنا ابن عباس عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: إن لكل شئ شرفاً وإن أشرف المجلوس ما استقبل به القبلة فذكره بطوله. أخرجه ابن عدي في الكامل بإسناده عن هشام.

حدثني محمد بن عبد الله بن قهزاد قال سمعت عبد الله بن عثمان بن جبلة يقول قلت لعبد الله بن المبارك من هذا الرجل الذي رويت عنه حديث عبد الله بن عمرو يوم الفطر يوم الجوائز قال سليمان بن الحجاج انظر ما وضعت في يدك منه.

ترجمہ: عبد اللہ بن عثمان کہتے ہیں کہ میں نے عبد اللہ بن مبارک سے سوال کیا کہ عبد اللہ بن عمرو کی حدیث عید کا دن انعام کا دن ہے کس شخص سے آپ نے اس کو روایت کیا ہے؟ کہا سلیمان بن حجاج سے میں نے کہا دیکھو کیسی حدیث اپنے ہاتھ میں اس کے واسطے سے رکھ لی ہے۔

انظر ما وضعت اس لفظ کے ذریعہ سلیمان کی مدح و ثنا مقصود ہے یا اس کے ضعیف ہونے کو بیان کرنا ہے، امام نووی فرماتے ہیں کہ سلیمان بن حجاج کی مدح و ثنا مقصود ہے ”هو حمد و ثناء على سليمان بن الحجاج“ مگر امام مسلم مثالوں کے ذریعہ ائمہ حدیث کی جرح کو بیان کر رہے ہیں، اس کا تقاضہ یہ ہے کہ یہ اس کی ثنا اور مدح نہ ہو بلکہ اس کے ضعف کی طرف اشارہ ہو۔  
تنبیہ: لسان المیزان میں مقدمہ مسلم سے اس عبارت کو نقل کیا ہے، مگر وہ عبارت کتاب کی عبارت سے دو جگہ مختلف ہے، ایک تو اس میں عبد اللہ بن عمرو کا نام نہیں ہے، دوسرے ”انظر“ سے پہلے ”قلت“ ہے، جس سے معلوم ہوا کہ ”انظر ما وضعت“ کا قائل ابن مبارک کے شاگرد عبد اللہ بن عثمان ہیں اور ”وضعت“ واحد مذکر حاضر ہے، یوم الجوائز والی روایت مجمع الزوائد میں اس انصاری رحمہ اللہ سے مروی ہے، جس کی سند میں جابر جعفی ہے اور ابن عباس رضی اللہ عنہما سے الترغیب والترہیب للمندری میں منقول ہے، عبد اللہ بن عمرو سے نہیں ملی، ممکن ہے کہ عبد اللہ بن عمرو کا لفظ کاتب کا سہو ہو جیسا کہ لسان المیزان کی عبارت مشیر ہے۔

قال ابن قهزاد وسمعت وهب بن زمعة يذكر عن سفيان بن عبد الملك  
قال: قال عبد الله يعني ابن المبارك رأيتُ روح بن غطيف صاحب الدم  
قدر الدرهم وجلست اليه مجلساً فجعلت استحي من أصحابي أن يروني  
جالساً معه كره حديثه:

ترجمہ: عبد اللہ بن مبارک فرماتے ہیں کہ میں نے روح بن غطیف کو دیکھا جو درہم کے برابر خون کی  
حدیث کا راوی ہے میں اس کی مجلس میں بیٹھا، پھر میں اپنے ساتھیوں سے شرمانے لگا کہ وہ لوگ مجھے اس  
کے ساتھ بیٹھا ہوا دیکھ لیں اس سے حدیث کی روایت کو ناپسند کرنے کی وجہ سے۔  
روح بن غطیف: روح راء کے فتنہ کے ساتھ، غطیف مصغر ہے، نسائی نے اس کو متروک الحدیث  
اور دارقطنی نے منکر الحدیث جدا کہا ہے۔

صاحب الدم قدر الدرهم: یہ جملہ روح کے تعارف کے لیے نقل کیا ہے، وہ روح جو اس حدیث  
کا ناقل ہے، اس حدیث کو بخاری نے اپنی تاریخ میں نقل کیا ہے: روح عن الزهري عن أبي سلمة  
عن أبي هريرة يرفعه: تعاد الصلاة من قدر الدرهم يعني الدم. أخرجه البخاري في تاريخه  
وهو حديث باطل لا أصل له.

استحي: اس میں دو یاء ہیں ایک کو حذف کرنا جائز ہے۔  
کرہ حدیث کی ف کے ضم کے ساتھ مشغول ہے، عبد اللہ بن مبارک کا شرمنا اس لیے تھا کہ کوئی  
دیکھ کر میرے بارے میں غلط رائے قائم کرے یا روح کو ثقہ سمجھنے لگے۔

روحدثني ابن قهزاد قال سمعت وهبا يقول عن سفيان عن عبد الله بن المبارك  
قال: بقية صدوق اللسان ولكنه يأخذ عن من اقبل وادبر.  
ترجمہ: عبد اللہ بن مبارک نے کہا کہ بقیہ بن ولید سچا ہے مگر ہر شخص سے روایت کرتا ہے (ثقہ غیر ثقہ سے)  
بقیہ بن الولید: باء کے فتح یا کی تشدید کے ساتھ، من اقبل وادبر کنایہ ہے ثقہ غیر ثقہ سے،  
اس کے بارے میں آگے امام مسلم پھر کلام کریں گے۔

حدثنا قتيبة بن سعيد قال نا جرير عن مغيرة عن الشعبي قال حدثني الحارث  
الأعور الهمداني وكان كذابا.

حدثنا ابو عامر عبد الله بن برآد الاشعري قال نا أبو أسامة عن مفضل عن مغيرة...  
 قال: سمعت الشعبي يقول حدثني الحارث الأعور وهو يشهد أنه أحد الكاذبين...  
 وحدثنا قتيبة بن سعيد قال نا جرير عن مغيرة عن ابراهيم قال: قال علقمة...  
 قرأت القرآن في سنتين فقال الحارث القرآن هين والوحي اشد...  
 وحدثني حجاج بن الشاعر قال نا أحمد يعني ابن يونس قال نا زائدة عن...  
 الاعمش عن ابراهيم أن الحارث قال: تعلمت القرآن في ثلث سنين والوحي...  
 في سنتين أو قال الوحي في ثلث سنين والقرآن في سنتين...  
 وحدثني حجاج بن الشاعر قال حدثني أحمد وهو ابن يونس قال نا زائدة عن...  
 منصور والمغيرة عن ابراهيم أن الحارث اتهم وحدثنا قتيبة بن سعيد قال نا...  
 جرير عن حمزة الزيات قال سمع مرة الهمداني في الحارث شيئاً فقال له أقعد...  
 بالباب قال فدخل مرة وأخذ سيفه وقال وأحسن الحارث بالشرف ذهاب.

ترجمہ: شععی کہتے ہیں کہ مجھ سے حارث اعور نے حدیث بیان کی اور وہ بڑا جھوٹا تھا۔  
 شععی کہتے ہیں کہ مجھ سے حارث اعور نے حدیث بیان کی اور ساتھ ہی شععی گواہی دیتے تھے کہ وہ  
 جھوٹے لوگوں میں ہے۔

علقمة نے کہا کہ میں نے قرآن کو دو برس میں پڑھا تو حارث نے کہا کہ قرآن آسان ہے اور وحی  
 اس سے مشکل ہے۔

ابراہیم سے روایت ہے کہ حارث نے کہا کہ میں نے قرآن کو تین سال میں اور وحی کو دو سال میں  
 سیکھا ہے یا یہ کہا کہ وحی کو تین سال میں اور قرآن کو دو سال میں۔  
 ابراہیم سے روایت ہے کہ حارث متہم ہے، مرہ ہمدانی نے حارث سے کوئی بات سنی تو مرہ نے  
 حارث سے کہا کہ تم دروازہ پر بیٹھو راوی کہتا ہے کہ مرہ ہمدانی اندر گئے اور تلواریا، راوی کہتا ہے کہ حارث  
 نے خطرہ محسوس کیا تو وہ چلے گئے۔

حارث الأعور: امام نسائی نے حارث سے اپنی سنن میں روایت کیا ہے، واحتج بہ وقوی  
 امرہ۔ ابن معین نے ثقہ کہا ہے، قال عثمان الدارمی لیس یتابع ابن معین علی هذا۔ ابن ابی



داؤد نے حارث کو ”أفقه الناس، احسب الناس، افرض الناس“ کہا ہے، علم فرائض کو حضرت علیؑ سے حاصل کیا ہے، مگر ابراہیم نخعی نے ان کو مستہم کیا، شعبی نے کذاب و کاذب کہا ہے، احمد بن صالح مصری نے اس کی تاویل کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ شعبی نے ان کی رائے اور اعتقاد کو غلط بتایا ہے، حدیث کی روایت میں ان کو کاذب نہیں کہا ہے، حارث تشیع میں غالی تھا، حضرت علیؑ کو نبی کریم ﷺ کا وصی کہتا تھا اور اس بات کا قائل تھا کہ نبی کریم ﷺ نے بہت سی باتیں حضرت علیؑ کو بتائیں ہیں جو دوسروں کو معلوم نہیں ہیں، صرف اہل بیت کو اس کا علم ہے، حارث وحی سے یہی سب چیزیں مراد لیتا ہے، جس کی وجہ سے حارث پر انکار کیا گیا اور اس پر جرح کی گئی، ابراہیم نخعی کے دو شاگرد اعمش اور مغیرہ ہیں، اعمش کی روایت میں شک کا اظہار ہے کہ حارث نے قرآن کو دو سال میں حاصل کرنے کی بات کہی اور وحی کو تین سال میں یا اس کے برعکس، مگر مغیرہ کی روایت میں حارث نے قرآن کو سہل بتایا ہے اور وحی کو اس سے مشکل، اس کا تقاضا یہ ہے کہ ”الوحی ثلث سنین والقرآن فی سنتین“ صحیح ہو، حارث کا اگر یہ مذکورہ بالا مذہب نہ ہوتا تو ”والوحی اشد“ کی تاویل کر کے اس جملہ کو درست کیا جاسکتا ہے کہ وحی سے مراد سنت اور حدیث ہو جو وحی غیر متلو کے قبیل سے ہے یا وحی سے مراد کتابت لیا جائے جیسے بولا جاتا ہے وحی و أوحی إذا کتب مگر اس کا مذکورہ مذہب اور عقیدہ اس تاویل سے مانع ہے۔

شعبی۔ شین کے فتح اور عین کے سکون کے ساتھ، شعب قبیلہ ہمدان کی ایک شاخ ہے اس کی طرف نسبت ہے، ان کا نام عامر بن شراحیل ہے۔

براد: باء کے فتح راء کی تشدید کے ساتھ، مفضل باب تفعیل سے اسم مفعول۔

ہو یشہد: ہو ضمیر شعبی کی طرف لوٹی ہے، مرة الہمدانی میم کا ضمہ راء کی تشدید کے ساتھ۔

أحسن: باب افعال اور مجرد سے عَلِم اور اَیْقَن کے معنی میں ہے مگر باب افعال سے اُفْح ہے۔

وحدثنی عبید اللہ بن سعید قال حدثنی عبدالرحمن یعنی ابن مہدی قال نا

حماد بن زید عن ابن عون قال: قال لنا ابراہیم ایاکم والمغیرۃ بن سعید وأبا

عبدالرحیم فانہما کذابان۔

ترجمہ: ابن عون نے کہا کہ ہم سے ابراہیم نے فرمایا کہ تم لوگ مغیرہ بن سعید اور ابو عبدالرحیم سے بچو

اس لیے کہ یہ دونوں جھوٹے ہیں۔

مغيرة بن سعيد: رافضي كذاب ادعى النبوة فقتله خالد بن عبد الله القسري.  
 أبو عبد الرحمن سلمة بن عبد الرحمن هو ضعيف كچھ لوگ کہتے ہیں کہ ابو عبد الرحمن کا نام شقیق ہے جس کا ذکر ابھی آ رہا ہے۔

وحدثني أبو كامل الجحدري قال نا حماد و هو بن زيد قال نا عاصم قال: كنا ناتي  
 أبا عبد الرحمن السلمى ونحن غلمة ايفاع فكان يقول لنا لا تجالسوا القصاص غير  
 أبي الأحوص وإياكم وشقيقا قال وكان شقيق هذائري راى الخوارج وليس بأبى وائل.  
 ترجمہ: عاصم کہتے ہیں کہ ہم ابو عبد الرحمن سلمی کے یہاں آتے جاتے تھے اور اس زمانہ میں ہم نوجوان  
 تھے تو وہ ہم سے کہا کرتے تھے کہ تم ابو الاحوص کے سواء کسی واعظ کی مجلس میں نہ جایا کرو اور شقیق سے دور  
 رہو اور یہ شقیق خارجیوں کا اعتقاد رکھتا تھا، اس شقیق سے ابو وائل مراد نہیں ہے۔

قصہ خوانوں کی حدیث: قصہ گو واعظ لوگ غلط سلط حدیثیں بیان کیا کرتے تھے، اس لیے  
 ابو عبد الرحمن سلمی نے عاصم اور ان کے ساتھیوں کو ان واعظوں کی مجلسوں میں جانے سے منع کیا، اس  
 زمانہ کے واعظ ابو الاحوص حدیث بیان کرنے میں محتاط تھے اس لیے ان کو مستثنیٰ کیا۔

لیس بأبى وائل: شقیق نام کے دو شخص ہیں، ایک جن کی کنیت ابو وائل ہے، کبار تابعین سے  
 ہیں، دوسرا شقیق الضمی قصہ گو واعظ جو خارجی تھا، اشتباہ کو دور کرنے کے لیے کہا کہ شقیق خارجی الضمی سے  
 منع کیا ہے، ابو وائل سے منع نہیں کیا ہے، غلّمة: غلام کی جمع ہے، ايفاع یا فاع کی جمع ہے، نوجوان،  
 قصاص: قاف کے ضمہ کے ساتھ، قاص کی جمع قصہ گو واعظ۔

الجحدري: جیم کے فتح حاء کے سکون اور دال کے فتح کے ساتھ، سلمى: سین کے ضمہ لام کے  
 فتح کے ساتھ۔

حدثنا ابو غسان محمد بن عمرو الرازى قال سمعت جريرا يقول لقيت جابر  
 بن يزيد الجعفي فلم اكتب عنه لأنه كان يؤمن بالرجعة.

حدثنا حسن الحلواني قال نا يحيى بن آدم قال: نا مسعر قال نا جابر بن يزيد  
 قبل ان يحدث ما احدث.

وحدثني سلمة بن شبيب قال: نا الحميدى قال نا سفيان قال كان الناس

يَحْمِلُونَ عَنْ جَابِرٍ قَبْلَ أَنْ يُظْهَرَ مَا أَظْهَرَ فَلَمَّا أَظْهَرَ مَا أَظْهَرَ اتَّهَمَهُ النَّاسُ فِي حَدِيثِهِ وَتَزَكَّهَ بَعْضُ النَّاسِ فَقِيلَ لَهُ وَمَا أَظْهَرَ قَالَ الْإِيمَانُ بِالرَّجْعَةِ .

وَحَدَّثَنِي حَسَنُ الْحُلَوَانِيُّ قَالَ نَا أَبُو يَحْيَى الْحِمَّانِيُّ قَالَ نَا قَبِيصَةُ وَأَخُوهُ أَنَّهُمَا سَمِعَا الْجَرَّاحَ بْنَ مَلِيحٍ يَقُولُ سَمِعْتُ جَابِرَ بْنَ يَزِيدَ يَقُولُ عِنْدِي سَبْعُونَ أَلْفَ حَدِيثٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كُلُّهَا .

وَحَدَّثَنِي حُجَّاجُ بْنُ الشَّاعِرِ قَالَ أَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ سَمِعْتُ زَهْرًا يَقُولُ قَالَ جَابِرٌ أَوْ سَمِعْتُ جَابِرًا يَقُولُ أَنَّ عِنْدِي لَخْمِيسِينَ أَلْفَ حَدِيثٍ مَا حَدَّثْتُ مِنْهَا بِشَيْءٍ قَالَ ثُمَّ حَدَّثَ يَوْمًا بِحَدِيثٍ فَقَالَ: هَذَا مِنَ الْخَمْسِينَ أَلْفًا .

وَحَدَّثَنِي إِبْرَاهِيمُ بْنُ خَالِدٍ الْيَشْكُرِيُّ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا الْوَلِيدِ يَقُولُ سَمِعْتُ سَلَامَ بْنَ أَبِي مَطِيْعٍ يَقُولُ سَمِعْتُ جَابِرَ الْجَعْفِيُّ يَقُولُ عِنْدِي خَمْسُونَ أَلْفَ حَدِيثٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ .

وَحَدَّثَنِي سَلْمَةُ بْنُ شَيْبٍ قَالَ: نَا الْحَمِيدِيُّ قَالَ: نَا سَفِيَّانُ قَالَ: سَمِعْتُ رَجُلًا سَأَلَ جَابِرًا عَنْ قَوْلِهِ تَعَالَى: فَلَنْ أَبْرَحَ الْأَرْضَ حَتَّى يَأْذَنَ لِي أَبِي أَوْ يَحْكُمَ اللَّهُ لِي وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ . قَالَ: فَقَالَ جَابِرٌ لَمْ يَجِيءْ تَأْوِيلَ هَذِهِ قَالَ سَفِيَّانُ وَكَذَبَ فَقُلْنَا وَمَا ارَادَ بِهَذَا فَقَالَ إِنَّ الرَّاغِضَةَ تَقُولُ إِنَّ عَلِيًّا فِي السَّحَابِ فَلَا نَخْرُجُ مَعَهُ مِنْ يَخْرُجُ مِنْ وَلَدِهِ حَتَّى يَنَادِيَ مَنَادٌ مِنَ السَّمَاءِ يَرِيدُ عَلِيًّا إِنَّهُ يَنَادِي أَخْرَجُوا مَعَهُ فَلَانُ يَقُولُ جَابِرٌ فَذَا تَأْوِيلَ هَذِهِ الْآيَةِ وَكَذَبَ كَانَتْ فِي اخْوَةِ يَرْسَفَ .

وَحَدَّثَنَا سَلْمَةُ قَالَ نَا الْحَمِيدِيُّ قَالَ: نَا سَفِيَّانُ قَالَ سَمِعْتُ جَابِرًا يَحْدُثُ بِنَحْوِ مِثْلِ ثَلَاثِينَ أَلْفَ حَدِيثٍ مَا اسْتَحْجَلُ أَنْ أَذْكَرَ مِنْهَا شَيْئًا وَأَنْ لِي كَذَا وَكَذَا .

ترجمہ: جریر کہتے ہیں میں جابر بن یزید جعفی سے ملا، میں نے اس سے حدیث نہیں لکھی وہ رجعت پر ایمان رکھتا تھا۔

مسر کہتے ہیں کہ ہم سے جابر بن یزید نے حدیث بیان کی نئی بات نکالنے سے پہلے۔

سفیان کہتے ہیں کہ محدثین جابر سے حدیث روایت کرتے تھے بد اعتقاد کی ظاہر کرنے سے پہلے

جب اس نے اپنی بداعتقادی کا اظہار کیا تو لوگوں نے اس کو حدیث کی روایت میں متہم کیا اور بعضوں نے اس سے روایت کرنا بالکل چھوڑ دیا تو سفیان سے پوچھا گیا کہ اس نے کیا بداعتقادی ظاہر کی تو کہا رجعت پر یقین کرنا۔

جراح بن ملیح کہتے ہیں کہ میں نے جابر بن یزید کو کہتے ہوئے سنا کہ میرے پاس ستر ہزار حدیثیں ہیں ابو جعفر کے واسطے سے جو کل کی کل نبی کریم ﷺ سے مروی ہیں۔

زہیر کہتے ہیں کہ جابر نے کہا یا میں نے جابر سے سنا یہ کہتے ہوئے کہ میرے پاس پچاس ہزار حدیث ہیں جس میں سے میں نے ایک بھی نہیں بیان کیا ہے، زہیر کہتے ہیں کہ پھر ایک دن ایک حدیث بیان کیا اور کہا کہ یہ انھیں پچاس ہزار میں سے ہے۔

سلام بن ابی مطیع کہتے ہیں کہ میں نے جابر جعفی سے کہتے ہوئے سنا کہ میرے پاس پچاس ہزار حدیثیں ہیں، جو رسول اللہ ﷺ سے مروی ہیں۔

سفیان کہتے ہیں کہ میں نے ایک شخص کو سنا جس نے جابر سے پوچھا آیت قرآنی ”فَلَنْ أَبْرَحَ الْأَرْضَ حَتَّى يَأْذَنَ لِىَ أَبِى أَوْ يَحْكُمَ اللَّهُ لى وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ“ کے بارے میں تو جابر نے کہا کہ ابھی اس کا مصداق نہیں آیا ہے، سفیان کہتے ہیں کہ اور جابر نے جھوٹ کہا راوی کہتے ہیں کہ ہم نے پوچھا کہ جابر کے کہنے کا کیا مطلب تھا؟ تو سفیان نے کہا کہ رافضی لوگ کہتے ہیں کہ علی بادل میں ہیں، علی کی اولاد میں سے جو کوئی نکلے (دعویٰ خلافت کرے) تو ہم اس کے ساتھ نہیں نکلیں گے یہاں تک کہ آسمان سے اعلان کرنے والا اعلان کرے مراد لیتا تھا اعلان کرنے والے سے علی کو کہ وہ اعلان کریں گے کہ نکلو فلاں کے ساتھ جابر کہتا تھا کہ یہ اس آیت کا مطلب ہے اور جابر جھوٹ بکتا ہے اور آیت یوسف علیہ السلام کے بھائیوں کے بارے میں ہے۔

سفیان کہتے ہیں کہ میں نے جابر سے تقریباً تیس ہزار حدیثیں سنیں، جن کی وہ روایت کرتا تھا میں حلال نہیں سمجھتا کہ ان میں سے کسی کو نقل کروں اگرچہ مجھ کو ملے اتنا اور اتنا۔

جابر بن یزید الجعفی: جیم کے ضمہ، عین کے سکون کے ساتھ، جابر کے بارے میں علماء کے مختلف اقوال ہیں، امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں ”ما رأیتُ اکذبَ من جابر الجعفی“ لیث بن ابی سلیم کہتے ہیں: لا تئاته فإنه كذاب. نسائی نے متروک کہا، زائدہ نے کذاب کہا، دوسری طرف وکیع

فرماتے ہیں کہ ”لو لا جابر لکان اهل الکوفة بغیر حدیث“ سفیان ثوری کا قول ہے: ”ما زایت اور عمنہ فی الحدیث“ شعبہ کا قول ہے إذا قال ابنانا وحدثنا وسمعت فهو اوثق الناس سفیان بن عیینہ فرماتے ہیں کہ جابر نے پہلے اپنے اعتقاد یعنی ایمان بالرجعت کو ظاہر نہیں کیا تھا تو لوگ اس سے روایت کرتے تھے، جب اس نے اپنے اعتقاد کا اظہار کر دیا تو لوگوں نے اس سے روایت چھوڑ دی، مسعر بن کدام سے بھی اسی طرح کی بات منقول ہے۔

ایمان بالرجعة: راء کے فتح کے ساتھ، لوٹنے کے معنی میں، شیعوں کے تمام فرقوں میں رجعت کا اعتقاد ہے، مگر ہر فرقہ کے یہاں اپنے اپنے عقیدہ کے اعتبار سے اس کا مفہوم الگ الگ ہے، عبد اللہ بن سبانی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی رجعت کا قائل تھا، ”إن الذی فرض علیک القرآن لرادک الی معاد“ کو دلیل میں پیش کرتا تھا اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کی غیبت کا قائل تھا، فرقہ اثنا عشریہ بارہویں امام کے غائب ہونے پھر قیامت سے پہلے واپس ہونے اور ظاہر ہونے کا اعتقاد رکھتا ہے، اور اسی کے ساتھ ساتھ ان کا یہ بھی اعتقاد ہے کہ گیارہ امام اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم دوبارہ اس دنیا میں واپس آئیں گے، اور بارہویں امام ہی کو مہدی کہتے ہیں، جابر جس رجعت کا اعتقاد رکھتا تھا، اس کا ذکر اس جگہ پر ہے کہ اولاد علی رضی اللہ عنہ میں سے جو کوئی خلافت و امامت کا دعویٰ کرے گا اس میں سے ہر ایک کا ساتھ نہیں دیا جائے گا بلکہ اس کا ساتھ دیا جائے گا جس کے بارے میں حضرت علی رضی اللہ عنہ بادل سے آواز دیں گے، کہ اس کے ساتھ نکلے تو اس کا ساتھ دیا جائے گا اور ان لوگوں کا اعتقاد ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ بادل میں ہیں، اصل میں طلحہ بن عبید اللہ کی ایک روایت ہے ظہور مہدی کے سلسلہ میں ”ینادی مناد من السماء ان امیرکم فلان“ جابر نے اس روایت کو اپنے عقیدہ پر محمول کیا اور آیت قرآنی ”فَلَنُأْبِرَحَ الْأَرْضَ حَتَّىٰ يَأْذَنَ لِي أَوْ يَحْكُمَ اللَّهُ لِي وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ“ کا بھی یہی مطلب بیان کرتا تھا کہ لن أبرح کے متکلم مہدی ہیں، جناب مہدی فرماتے ہیں کہ میں میدان میں نہیں آؤں گا، جب تک میرے والد بزرگوار حضرت علی اجازت نہ دیں، اعلان نہ کریں، ان کے امام مہدی سُرَّ مَنْ رَأَى کے غار میں چھپے ہوئے ہیں جب حضرت علی رضی اللہ عنہ اجازت دیں گے تو وہ نکلیں گے، اسی کو جابر کہتا کہ ”لم یجئ تأویل ہذہ“ اور سفیان بن عیینہ نے اسی تأویل و تفسیر کے بارے میں کہا کہ جابر جھوٹا ہے، یہ آیت کی تفسیر نہیں ہے بلکہ تحریف ہے، یہ آیت تو برادرانِ یوسف علیہ السلام کے بارے میں ہے اسی طرح جابر کا دعویٰ تھا کہ ابو جعفر امام باقر

سے مرفوعاً میرے پاس چالیس پچاس ہزار حدیثیں ہیں، یہ بھی ان کے اعتقاد ہی کے مطابق ہے کہ نبی کریم ﷺ نے اہل بیت کو خصوصی علم دیا جو نسل بعد نسل منتقل ہوتا آرہا ہے، یہ سب شیعیان علی کا افتراء اور بہتان ہے۔

أبو غسان: نون اصلی ہو تو منصرف ہے اور زائد ہو تو غیر منصرف ہے۔ الحمیدی: حاء کے ضمہ میم کے فتح کے ساتھ، سفیان: سفیان بن عیینہ مراد ہیں، الحمانی: حاء کے کسرہ، میم کی تشدید کے ساتھ، سلام بن ابی مطیع: لام کی تشدید کے ساتھ، ہر جگہ سلام مشدّد دھوگا، صرف صحابی کا نام عبد اللہ بن سلام مخفف ہے اور بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے استاذ محمد بن سلام میں مخفف اور مشدّد دونوں جائز ہے۔

قال مسلم وسمعت ابا غسان محمد بن عمرو الرازی قال سألت جریر بن عبد الحمید فقلت الحارث بن حصيرة لقيته قال نعم شيخ طويل السكوت يصبر على أمر عظيم.

ترجمہ: ابو غسان نے کہا کہ میں نے جریر بن عبد الحمید سے پوچھا کہ آپ کی حارث بن حصیرہ سے ملاقات ہے، تو جریر نے کہا کہ ہاں ایک بڑھا تھا اکثر خاموش رہتا تھا مگر ایک بڑی بات پر اصرار کرتا تھا۔  
حارث بن حصيرة: کریمہ کے وزن پر یصر علی امر عظیم وہ امر عظیم ایمان بالرجعت ہے، قال أبو أحمد الزبیری کان يؤمن بالرجعة قال الدار قطنی شیخ یغلو فی التشیع۔  
ابن معین اور نسائی نے ثقہ کہا ہے، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کا ایک قصہ اس کے واسطے سے تعلیقاً نقل کیا ہے۔

حدثني احمد بن ابراهيم الدورقي قال: حدثني عبدالرحمن بن مهدي عن حماد بن زيد قال: وذكر أيوب رجلاً يوماً فقال: لم يكن بمستقيم اللسان و ذكر آخر فقال: هو يزيد في الرقم.

ترجمہ: ایوب نے ایک دن ایک شخص کا ذکر کیا تو فرمایا کہ اس کی زبان درست نہیں ہے، اور ایک دوسرے آدمی کا ذکر کیا تو فرمایا کہ وہ خرید کی قیمت کو بڑھا دیتا ہے۔

حدثني حجاج بن الشاعر قال نا سليمان بن حرب قال: نا حماد بن زيد قال: قال أيوب ان لي جاراً ثم ذكر من فضله ولو شهد علي تمرتين مارأيت شهادته جائزة.



ترجمہ: ایوب نے کہا کہ میرا ایک پڑوسی ہے پھر اس کی فضیلت و بزرگی بیان کیا اور کہا کہ اگر دو کھجور پر گواہی دے تو میں اس کی گواہی معتبر نہیں سمجھتا ہوں۔

تین نامعلوم اشخاص پر جرح: ایوب نے ایک کے بارے میں ”لم یکن بمستقیم اللسان“ کہا یہ اس کے کاذب ہونے سے کنایہ ہے، دوسرے کے بارے میں کہا ”یزید فی الرقم“ یہ کنایہ ہے اس بات سے کہ وہ شخص حدیث میں اضافہ کر دیتا ہے، اور جھوٹ بولتا ہے، کپڑے کے تھان پر خرید کی جو قیمت لکھی ہوتی ہے، اس کو رقم کہتے ہیں تو حقیقی معنی ہوئے کہ خریدار کو دھوکا دینے کے لیے اور اپنا نفع بڑھانے کے لیے خرید کی اصل قیمت پر اضافہ کر دے، تیسرا ایوب کا پڑوسی ہے، صوفی ہے اس کو صحیح غلط کی تمیز نہیں ہے، جب دو کھجور پر اس کی شہادت معتبر نہیں تو اس کی بیان کردہ حدیث کیسے معتبر ہوگی۔

الدورقی: دال کے فتح اور راء کے فتح کے ساتھ، اس زمانہ میں صوفی کو کہتے تھے، دورق لمبی ٹوپی کو کہتے ہیں، وہ لمبی ٹوپی پہنتے تھے، اس لیے دورقی کہلائے، بعض لوگ کہتے ہیں کہ فارس میں ایک شہر ہے جس کی طرف منسوب ہیں۔

وحدثنی محمد بن رافع و حجاج بن الشاعر قالانا عبد الرزاق قال: قال معمر: ما رأیت أیوب اغتاب احدا قط الا عبد الکریم یعنی ابا امیة فإنه ذکره فقال رحمه الله کان غیر ثقة لقد سألنی عن حدیث لعکرمه ثم قال سمعت عکرمه:

ترجمہ: معمر کہتے ہیں کہ میں نے ایوب کو عبد الکریم ابو امیہ کے علاوہ کسی کی غیبت کرتے ہوئے نہیں دیکھا، ایوب نے ان کا ذکر کیا اور کہا خدا اس پر رحم کرے وہ ثقہ نہیں تھا اس نے مجھ سے عکرمہ کی ایک حدیث پوچھا پھر کہنے لگا کہ میں نے عکرمہ سے خود سنا ہے۔

عبد الکریم ابو امیہ: ہمزہ کے ضمہ میم کے فتح یا کی تشدید کے ساتھ، سفیان بن عیینہ، ابن مہدی، یحیی القطان، احمد، ابن عدی سب نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے، مگر امام مالکؒ نے مؤطا میں ایک روایت ترغیب کی ان سے نقل کی ہے، بڑے فاضل، فقیہ اور زاہد تھے، مدینہ کے باشندہ نہیں تھے، ان کے زہد و صلاح سے امام مالکؒ کو دھوکا ہوا، امام مسلم نے بھی ایک روایت ان سے اپنی کتاب میں نقل کیا ہے، مگر منذری کہتے ہیں کہ وہ عبد الکریم ابو امیہ نہیں ہیں، بلکہ عبد الکریم الجزری ہیں، ایوب نے عبد الکریم کو غیر

ثقة بتایا اور اس کی دلیل یہ دیا کہ عکرمہ کی ایک حدیث کو مجھ سے پوچھا اور بعد میں اسی حدیث کو لوگوں سے بیان کرتے ہوئے کہا کہ میں نے عکرمہ سے سنا ہے، مگر اتنی سی بات سے ان کو غیر ثقہ کہنا صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ ہو سکتا ہے کہ عکرمہ سے انھوں نے سنا ہو، پھر ان کو کچھ تذبذب ہو گیا ہو اس لیے ایوب سے تحقیق کے لیے پوچھا ہو لہذا کہا جائے گا کہ ایوب کے پاس اور دوسرے قرائن ہوں گے جن کی وجہ سے انھوں نے ایسا کہا۔

حدثني الفضل بن سهل قال حدثني عفان بن مسلم قال نا همام قال قدم علينا أبو داود الأعمى فجعل يقول ثنا البراء و ثنا زيد بن أرقم فذكرنا ذلك لقتادة فقال كذب ما سمع منهم إنما كان ذلك سائلاً يتكفّف الناس زمن طاعون الجارف.

ترجمہ: ہمام کہتے ہیں کہ ابو داؤد اعمی ہمارے یہاں آیا اور کہنے لگا کہ مجھ سے براء بن عازب نے حدیث بیان کی اور مجھ سے زید بن ارقم نے حدیث بیان کی۔ ہم نے اس کا قتادہ سے تذکرہ کیا تو وہ فرمانے لگے کہ ابو داؤد جھوٹا ہے اس نے ان حضرات میں سے کسی سے نہیں سنا ہے وہ تو بھیک منگا تھا لوگوں کے سامنے ہاتھ پھیلاتا تھا طاعون جارف کے زمانہ میں۔

وحدثني حسن بن علي الحلواني قال نا يزيد بن هارون قال انا همام قال دخل أبو داود الأعمى على قتادة فلما قام قالوا ان هذا يزعم انه لقي ثمانية عشر بدرية فقال قتادة هذا كان سائلاً قبل الجارف. لا يعرضُ لشيءٍ من هذا ولا يتكلم فيه فوالله ما حدثنا الحسن عن بدرى مشافهةً ولا حدثنا سعيد بن المسيّب عن بدرى مشافهةً الا عن سعد بن مالك.

ترجمہ: ہمام کہتے ہیں کہ ابو داؤد اعمی قتادہ کے یہاں آیا، جب وہ اٹھ کر چلا تو لوگوں نے کہا کہ یہ ابو داؤد کہتا ہے کہ وہ اٹھارہ بدری صحابہ سے ملاقات کئے ہے تو قتادہ نے کہا کہ یہ تو طاعون جارف سے پہلے بھیک مانگتا تھا، علم حدیث کی تحصیل کی طرف کوئی توجہ نہ تھی، اور نہ اس کے متعلق گفتگو کرتا تھا، بخدا حسن بصری نے ہم سے کسی بدری صحابہ سے سن کر حدیث نہیں بیان کی، اور نہ سعید بن مسیب نے کسی بدری صحابہ سے سن کر روایت کی سوائے سعد بن مالک کے۔

أبو داود أعمى: اس کا نام نفیع بن حارث ہے، ابو حاتم نے اس کو منکر الحدیث کہا، یحییٰ بن معین

اور ابو زرہ کہتے ہیں: لیس ہو بیشیء عمرو بن علی نے متروک کہا ہے، حسن بصری اور سعید بن مسیب ابو داؤد الاعمیٰ سے عمر میں بھی بڑے ہیں اور شروع ہی سے علم حدیث میں ان دونوں کو اشتغال بھی ہے، یہ لوگ کسی بدری صحابی سے بالمشافہہ روایت نہیں کرتے صرف سعید بن مسیب نے سعد بن مالک یعنی سعد بن ابی وقاص سے روایت کیا ہے، ابو داؤد الاعمیٰ عمر میں بھی ان سے چھوٹا ہے، شروع سے علم حدیث میں اس کو اشتغال بھی نہیں ہے، طاعون جارف میں بھیک مانگا کرتا تھا پھر وہ کس طرح اٹھارہ بدری صحابہ سے براہ راست حدیث کو سن سکتا ہے اور روایت کر سکتا ہے۔

طاعون جارف: جَرَفُ الطین کھرچنا، جَرَفُ الشیء۔ کل یا بیشتر کو لے جانا، جَرَفُ السیل الوادی سیلاب وادی کے اطراف کو بہا لے گیا، جارف، بہا لے جانے والا، طاعون جارف ایسا طاعون جس میں بیشتر لوگ مرجائیں، طاعون ایک وبائی بیماری ہے جس میں دُنبُل، پھنسی بدن کے نازک مقامات پر خاص طور سے کان کے نیچے سوزش کے ساتھ ظاہر ہوتی ہے، اور اس کے ساتھ قے وغیرہ بھی ہوتی ہے، طاعون جارف یعنی تباہ کن طاعون، کئی مرتبہ ہوا ہے، یہاں پر ایسا طاعون مراد لینا چاہیے جس کا قنادہ کو اچھی طرح ہوش ہو، قنادہ کی پیدائش ۶۱ھ میں اور وفات ۱۱۸ھ میں ہے، مختلف اوقات میں جو طاعون جارف ہوا ہے، اس میں ایک طاعون جارف ۶۷ھ میں اور ایک ۸۷ھ میں تھا، ۶۷ھ کا مراد لیا جاسکتا ہے، اور ۸۷ھ کا مراد لینا زیادہ مناسب ہے۔

لا یعرض لشیء من هذا: یعرض باب ضرب سے ہے، لا یعرض بمعنی لا یعتنی، هذا کا مشارالیه حدیث ہے۔

حدثنا عثمان بن أبي شيبة قال نا جرير عن رقة ان ابا جعفر الهاشمي المدني كان يضع احاديث كلام حق وليست من احاديث النبي صلى الله عليه وسلم: وكان يرويها عن النبي صلى الله عليه وسلم.

ترجمہ: رقبہ سے روایت ہے کہ ابو جعفر الهاشمی حکمت آمیز بات کو حدیث بنا کر نقل کرتا تھا، حالانکہ وہ نبی کریم ﷺ کی حدیثیں نہیں ہوتی تھیں، ان کو نبی کریم ﷺ کی طرف منسوب کر کے روایت کر دیتا تھا۔ ابو جعفر الهاشمی المدني: وہی عبداللہ بن مسور ہے جس کو امام مسلم نے مہمین میں ذکر کیا ہے اور وہاں پر علی بن مدینی کا قول ذکر کیا گیا ہے کہ وہ ادب و زہد سے متعلق حدیث وضع کیا کرتا تھا، مدنی

وہ شخص کہلائے گا جو مدینہ کا باشندہ ہو مگر وہاں سے منتقل ہو گیا ہو اور مدینہ وہ ہے جو وہیں پر مقیم ہو، یہ نکتہ امام بخاری سے منقول ہے، کلام حق، احادیث سے بدل ہے جس کی وجہ سے منصوب ہے۔

حدثنا الحسن الحلواني قال نا نعيم بن حماد قال أبو اسحق ابراهيم بن محمد بن سفيان وحدثنا محمد بن يحيى قال حدثنا نعيم بن حماد قال ثنا ابو داود الطيالسي عن شعبة عن يونس بن عبيد قال كان عمرو بن عبيد يكذب في الحديث. حدثني عمرو بن علي أبو حفص قال سمعت معاذ بن معاذ يقول قلت لعوف بن أبي جميلة ان عمرو بن عبيد حدثنا عن الحسن ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من حمل علينا السلاح فليس منا قال كذب والله عمرو ولكنه اراد ان يحوزها إلى قوله الخبيث.

ترجمہ: یونس بن عبید کہتے ہیں کہ عمرو بن عبید حدیث کی روایت کرنے میں جھوٹ بولتا تھا۔ معاذ بن معاذ کہتے ہیں کہ میں نے عوف بن ابی جمیلہ سے کہا کہ عمرو بن عبید نے ہم سے حدیث بیان کیا، حسن بصری سے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جو شخص ہم مسلمانوں پر ہتھیار اٹھائے وہ ہم میں سے نہیں ہے، عوف نے کہا بخدا عمرو جھوٹا ہے، چاہتا ہے کہ جمع کرے اس روایت کو اپنے خبیث اعتقاد کے ساتھ۔

وحدثنا عبيد الله بن عمر القواريري قال. ثنا حماد بن زيد قال كان رجل قد لزم ايوب وسمع منه ففقده ايوب فقالوا له يا ابا بكر انه قد لزم عمرو بن عبيد قال حماد فينا انا يومنا مع ايوب وقد بكرنا الى السوق فاستقبله الرجل فسلم عليه ايوب وسأله ثم قال له ايوب بلغني انك لزمك ذلك الرجل قال حماد سماه يعني عمرا قال نعم يا ابا بكر انه يجيئنا باشيء غرائب قال يقول له ايوب انما نفرّ او نفرق من تلك الغرائب وحدثني حجاج بن الشاعر قال حدثنا سليمان بن حرب قال نا ابن زيد يعني حماداً قال قيل لايوب ان عمرو بن عبيد روى عن الحسن قال لا يُجلد السكران من النبيذ فقال كذب انما سمعت الحسن يقول يُجلد السكران من النبيذ وحدثني حجاج قال نا سليمان بن

حرب قال سمعت سلام بن ابی مطیع یقول بلغ ایوب انی آتی عمرا فاقبل علی  
یوماً فقال ارایت رجلاً لا تأمنه علی دینہ کیف تأمنه علی الحدیث .

ترجمہ: حماد بن زید کہتے ہیں کہ ایک شخص ایوب کی صحبت میں رہتا تھا اور ان سے حدیثیں بھی سنتا تھا، ایوب نے اس کو غیر حاضر پایا تو لوگوں نے اس کے متعلق کہا کہ اے ابوبکر (ایوب کی کنیت ہے) وہ تو عمرو بن عبید کی صحبت میں رہتا ہے، حماد کہتے ہیں کہ ہم ایک دن ایوب کے ساتھ سویرے بازار گئے، اتنے میں وہ شخص ایوب کے سامنے آیا، تو ایوب نے اس کو سلام کیا، اور خیریت معلوم کی پھر ایوب نے اس سے کہا کہ مجھ کو اطلاع ملی ہے کہ تو اس آدمی کی صحبت میں رہتا ہے، حماد کہتے ہیں کہ ایوب نے اس کا نام لیا یعنی عمرو بن عبید کا وہ بولا جی ہاں اے ابوبکر وہ ہم سے عجیب عجیب باتیں بیان کرتا ہے، حماد کہتے ہیں کہ اس سے ایوب فرمانے لگے کہ ہم تو اسی عجیب چیزوں سے بھاگتے ہیں یا ڈرتے ہیں، ایوب سے کہا گیا کہ عمرو بن عبید نے حسن بصری سے روایت کیا کہ حسن بصری نے کہا کہ نبیذ پینے سے جس کو نشہ آئے اس کو کوڑا نہیں لگایا جائے گا تو ایوب نے کہا عمرو بن عبید جھوٹا ہے، میں نے خود حسن بصری سے سنا یہ فرماتے ہوئے کہ جو شخص نبیذ پینے سے نشہ میں ہو جائے اس کو کوڑا لگایا جائے گا، سلام بن ابی مطیع کہتے ہیں کہ ایوب کو اطلاع ملی کہ میں عمرو بن عبید کے پاس جاتا ہوں تو ایک دن میری طرف متوجہ ہو کر کہنے لگے کہ بتلاؤ جس شخص کے دین پر تم کو اطمینان نہیں ہے تو اس کی حدیث پر تم کو کیسے اطمینان ہوتا ہے۔

وحدثنی سلمۃ بن شیب قال نا الحمیدی قال نا سفیان قال سمعت ابا موسی  
یقول نا عمرو بن عبید قبل ان یحدث .

ترجمہ: ابو موسیٰ کہتے ہیں کہ ہم سے عمرو بن عبید نے حدیث بیان کی نئی بات نکالنے سے پہلے۔  
عمرو بن عبید: معتزلہ کاریں ہے، زہد و اتقاء و عبادت میں ضرب المثل ہے، ابن حبان نے کہا کہ وہ قصداً جھوٹ نہیں بولتا، وہم کی بناء پر اس سے اغلاط واقع ہوتی ہیں، حسن بصری کے شاگردوں میں تھا، پھر ان کی مجلس سے الگ ہو گیا اور اعتزال اختیار کیا، اس کے ساتھ ساتھ اپنی اس بدعت کا داعی بھی تھا، یونس بن عبید، عوف بن ابی جمیلہ اور ایوب عمرو بن عبید کو کاذب فی الحدیث کہتے ہیں، عوف بن ابی جمیلہ ایک حدیث ”من حمل علینا السلاح فلیس منا“ جس کو عمرو بن عبید حسن بصری کے واسطہ سے نقل کرتا ہے، اس کی روایت میں کاذب کہتے ہیں، ان کا منشا یہ ہے کہ ہم بھی حسن بصری کے شاگرد

ہیں اگر انھوں نے یہ روایت بیان کی ہوتی تو ہم کو بھی معلوم ہوتی، اصل میں اس نے اپنے اعتزال کی تائید کے لیے گھڑ لیا ہے، معتزلہ کا مذہب ہے کہ گناہ کبیرہ کا مرتکب مسلمان نہیں رہ جاتا ہے، اسلام سے خارج ہو جاتا ہے، اور اس حدیث سے معلوم ہوا کہ جو مسلمانوں پر ہتھیار اٹھائے یعنی بلا وجہ شرعی قتل کرے تو جماعتِ مسلمین سے خارج ہے، مگر عوف پر اعتراض وارد ہوگا کہ یہ حدیث اور دوسرے صحیح طریقوں سے ثابت ہے، عوف کی طرف سے جواب دیا جائے گا کہ وہ مطلق حدیث کی تکذیب و تردید نہیں کرتے ہیں بلکہ عمرو بن عبید اس روایت کو جو حسن بصری سے نقل کرتا ہے اس پر اعتراض کر رہے ہیں، یونس بن عبید، عمرو کو مطلقاً کاذب فی الحدیث کہتے ہیں، ایوب حسن بصری کے ایک فتویٰ کے بارے میں جس کو عمرو بن عبید نقل کر رہا ہے تکذیب کر رہے ہیں، اور دوسرے لوگوں کو اس کے پاس جانے اور اس کی حدیث کے سننے سے اس کی بداعتقاد اور اعتزال کی وجہ سے منع کرتے ہیں، کہ جب اس کے دین پر بھروسہ نہیں کیا جاسکتا ہے تو اس کی روایت کردہ حدیث پر کیسے بھروسہ کیا جاسکتا ہے، یعنی بدعتی خاص طور سے جب وہ اپنی بدعت کا داعی ہو تو اس کی روایت ان کے نزدیک قابل قبول نہیں ہے، اور بدعتی کی روایت کے معتبر اور غیر معتبر ہونے کی تفصیل پہلے گزر چکی ہے، اور ایوب نے اپنے ایک شاگرد کو اس کے پاس جانے سے منع کیا تو اس نے جانے کی وجہ بتلائی کہ وہ ہم کو عجیب عجیب باتیں سناتا ہے، تو ایوب نے کہا کہ ہم لوگ غرائب سے بہت دور رہتے ہیں اور اس سے ڈرتے رہتے ہیں، یہ غرائب اگر احادیث کے قبیل سے ہیں تو ان کے غلط اور جھوٹ ہونے کا اندیشہ ہے اور اگر اقوال و آراء کی قبیل سے ہیں تو ان کے بدعت ہونے کا اندیشہ ہے، ہر صورت میں حرج ہے اس میں اہل علم کے لیے بہت بڑی نصیحت بھی ہے اور عبرت بھی ہر دور میں اکابر علماء نے اس پر متنبہ کیا ہے کہ ہمیشہ معروف حدیثیں بیان کرنا چاہیے اور غرائب اور منکر روایتوں سے اجتناب و پرہیز کرنا چاہیے، اسی طرح مسائل میں بھی متفق علیہ اور جمہور کی رائے کو اختیار کرنا چاہیے اور اس پر عمل کرنا چاہیے، شاذ اقوال سے گریز کرنا چاہیے، امام مالک فرماتے ہیں: شر العلم الغریب و خیر العلم الظاہر الذی قد رواہ الناس علی بن حسین کہتے ہیں کہ جو بات معروف نہ ہو وہ علم ہی نہیں ہے ”لیس من العلم ما لا یعرف“ شعبہ کہتے ہیں: لا یجئک الحدیث الشاذ الا من الرجل الشاذ۔ ابراہیم بن ابی عبلہ کہتے ہیں: ”من حمل شاذ العلماء حمل شراً کثیراً“ اس سے پہلے بھی کچھ اقوال ذکر کر چکا ہوں ان کو دیکھ لیا جائے۔



پہلی سند میں ابواسحاق ابراہیم بن محمد بن سفیان ہیں یہ امام مسلم کے شاگرد ہیں، مسلم سے ان کی کتاب صحیح مسلم کی روایت کرتے ہیں، انھوں نے اس اثر کو محمد بن یحییٰ سے بھی سن رکھا ہے، جو نعیم بن حماد سے نقل کرتے ہیں، اور ابواسحاق امام مسلم کے واسطے سے حسن حلوانی سے نعیم بن حماد تک پہنچتے ہیں، اس طرح نعیم بن حماد تک دو واسطے امام مسلم اور حسن حلوانی ہوتے ہیں اور محمد بن یحییٰ کے طریق سے ایک ہی واسطہ محمد بن یحییٰ کا ہوتا ہے، اور سند عالی ہو جاتی ہے، اس لیے ابواسحاق نے اپنی دوسری سند کو یہاں ذکر کر دیا ہے۔

أَن يَحْوَزَهَا إِلَى قَوْلِهِ الْخَبِيثُ: حَازَ الشَّيْءُ جَمْعُهُ بَابُ نَصَرَ، قَوْلُ خَبِيثٍ سَمَرَادٍ مُعْتَزَلُهُ كَقَوْلِهِ كَغَنَاهُ كَبِيرُهُ كَأَمْرٍ تَكْبَسُ مَسْلَمَانِ نَهَيْسُ رَهْ جَاتَا هُـ

حدثني عبيد الله بن معاذ العنبري قال نا أبي قال كتبت الى شعبة أسأله عن أبي شيبه قاضي واسط فكتب إلي لا تكتب عنه شيئاً ومزق كتابي .

ترجمہ: معاذ عنبری کہتے ہیں کہ میں نے شعبہ کے پاس خط لکھ کر ابو شیبہ قاضی واسط کے متعلق دریافت کیا تو انھوں نے جواب میں مجھ کو لکھا کہ اس کی روایت مت لکھو اور میرا خط پھاڑ دو۔

أبو شيبه قاضي واسط: ابراہیم بن عثمان ابو شیبہ، ابو بکر جن کی کتاب مصنف بن ابی شیبہ سے معروف و مشہور ہے انھیں کے یہ دادا ہیں، دادا ضعیف ہے، اسی لیے شعبہ نے ان کے بارے میں لکھا کہ ان کی روایت مت لکھو، خط اس لیے پھاڑنے کو کہا کہ ابو شیبہ کو اطلاع ہو تو کوئی فتنہ پیدا کریں، ایذا اور تکلیف دیں۔

حدثنا الحلواني قال سمعت عفان قال حدثت حماد بن سلمة عن صالح المري بحديث فقال كذب وحدثت هماماً عن صالح المري بحديث فقال كذب.

ترجمہ: عفان کہتے ہیں کہ میں نے حماد بن سلمہ کے سامنے صالح مری کی ایک حدیث بیان کی جس کو اس نے ثابت سے روایت کیا ہے تو حماد نے کہا کہ وہ جھوٹ بولتا ہے اور میں نے ایک دوسری حدیث ہمام کے سامنے صالح مری کی بیان کی تو ہمام نے کہا کہ وہ جھوٹ بولتا ہے۔

صالح بن بشير القاص: بنو مرہ کی ایک عورت نے ان کی ماں کو آزاد کیا تھا جس سے مری

کہلائے، اسم باسٹمی تھے مگر صوفی اور درویش ہونا اور بات ہے اور حدیث کی روایت اور چیز ہے، دوسرے صالحین کی طرح حفظ حدیث کی طرف توجہ نہ ہونے کی وجہ سے غفلت و ذہول کثرت سے، وہ جس کی وجہ سے ان کی حدیث ضعیف ہو گئی۔

وحدثنا محمود بن غیلان قال: ثنا أبو داود قال: قال لي شعبة أنت جرير بن حازم فقل له لا يحل لك أن تروى عن الحسن بن عمارة فإنه يكذب. قال أبو داود قلت لشعبة وكيف ذلك؟ فقال حدثنا عن الحكم بأشياء لم أجدها أصلاً. قال قلت له بأي شيء قال قلت للحكم أصلى النبي صلى الله عليه وسلم على قتلى أحد فقال لم يصل عليهم فقال الحسن بن عمارة عن الحكم عن مقسم عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى عليهم ودفنهم قلت للحكم ما تقول في أولاد الزنا قال: يصلى عليهم. قلت من حديث من يروى قال يروى عن الحسن البصري فقال الحسن بن عمارة. ثنا الحكم عن يحيى بن الجزار عن علي رضي الله تعالى عنه.

ترجمہ: ابو داؤد کہتے ہیں کہ مجھ سے شعبہ نے فرمایا کہ تم جریر بن حازم کے پاس جا کر کہو، کہ تمہارے لیے جائز نہیں حسن بن عمارہ سے روایت کرنا کیوں کہ وہ جھوٹ بولتا ہے، ابو داؤد کہتے ہیں کہ میں نے شعبہ سے پوچھا کہ یہ کیسے؟ (معلوم ہوا) تو شعبہ نے کہا کہ ہم سے حکم سے بہت سی چیزوں کی روایت کرتا ہے جس کی کوئی اصل نہیں پاتے ہیں (بے بنیاد باتیں) ابو داؤد کہتے ہیں میں نے شعبہ سے پوچھا کون کون سی چیز تو شعبہ نے کہا کہ میں نے خود حکم سے پوچھا تھا کہ کیا شہداء احد پر نبی کریم ﷺ نے جنازہ کی نماز پڑھی تھی تو حکم نے کہا تھا کہ ان پر جنازہ کی نماز نہیں پڑھی تھی اور حسن بن عمارہ حکم سے روایت کرتا ہے اس نے مقسم سے اس نے ابن عباس سے کہ نبی کریم ﷺ نے ان پر جنازہ کی نماز پڑھی اور ان کو دفن کیا تھا میں نے حکم سے خود پوچھا تھا کہ حرامی بچوں کے بارے میں آپ کی کیا رائے ہے تو فرمایا ان پر نماز جنازہ پڑھی جائے گی، تو میں نے کہا کس سے منقول ہے؟ تو حکم نے کہا، حسن بصری سے منقول ہے حسن بن عمارہ کہتا ہے کہ ہم سے حکم نے بیان کیا، انھوں نے یحییٰ بن جزار سے سنا، انھوں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے۔

حسن بن عمارۃ: عمارہ عین کے ضمہ کے ساتھ، شعبہ اس کو کاذب کہتے ہیں، علی بن مدینی نے فرمایا: ”یضع الحدیث“ عمرو بن علی فرماتے ہیں: رجل صالح صدوق كثير الخطأ والوهم متروك الحدیث، اس کے مقابل میں جریر بن عبد الحمید کہتے ہیں کہ ما ظننت ان اعیش الی دهر يحدث فيه عن ابن اسحق ويسكت فيه عن الحسن بن عمارۃ۔

اصل قصہ ابو عصام اپنے والد سے نقل کرتے ہیں کہ حسن بن عمارہ مالدار تھے، حکم کوفہ کے مشہور فقیہ تنگ دست تھے، حسن نے حکم کو اپنی کفالت میں لے لیا اور ان کے تمام اخراجات کو برداشت کرتے تھے، جس کی وجہ سے حکم اپنی کاپی بھی حسن کے حوالہ کر دیا کرتے تھے اور بہت سی روایتیں حسن سے بیان کرتے تھے اور اس کو شعبہ سے نہیں بیان کرتے تھے، حکم کے مرنے کے بعد شعبہ نے حسن سے کہا کہ کیا تم وہ تمام باتیں لوگوں سے بیان کرو گے تو حسن نے کہا ہاں میں سب کو بیان کروں گا، کسی کو بھی نہیں چھپاؤں گا، اس وقت شعبہ نے کہا: من اراد ان ينظر إلى اكذب الناس فليتنظر إلى الحسن بن عمارۃ فقبل الناس عنه وتركو الحسن جریر اور حماد بن زید یہ دونوں شعبہ کے پاس آئے اور شعبہ سے درخواست کیا کہ حسن پر جرح نہ کریں اور خاموش رہیں تو شعبہ نے کہا ”لا والله لا أسکت“ حسن کی عیادت کے لیے شعبہ اور دوسرے لوگ آئے تو حسن نے کہا میں نے سب کو معاف کر دیا ہے مگر شعبہ کو نہیں معاف کر سکتا ”كل الناس من قبلي حل ما خلا شعبة“ شعبہ نے حکم کے جھوٹ پر دو مسئلوں سے استدلال کیا ہے:

پہلا مسئلہ: شعبہ کہتے ہیں کہ میں نے حکم سے پوچھا کہ نبی ﷺ نے شہدائے احد پر جنازہ کی نماز پڑھی؟ تو مجھ سے حکم نے کہا کہ نہیں پڑھی ہے اور یہ حسن بن عمارہ حکم عن ابن عباس کی سند سے نقل کرتا ہے کہ نبی کریم ﷺ نے شہدائے احد کے جنازہ کی نماز پڑھی اگر حکم کے پاس یہ روایت ہوتی تو وہ ضرور اس کے جواب میں اس کو ذکر کرتے حکم کا حفظ و ضبط معروف و مشہور ہے اس لیے اس غلطی کی نسبت ان کی طرف نہیں کی جاسکتی ہے۔

دوسرا مسئلہ: شعبہ کہتے ہیں کہ میں نے خود حکم سے پوچھا اولاد زنا (حرامی بچوں) کی صلاۃ جنازہ کے متعلق، تو کہا کہ اس کے جنازہ کی نماز پڑھی جائے گی، میں نے کہا کس حدیث سے؟ تو کہا حسن بصری سے منقول ہے اور حسن حکم سے تکی کے واسطے سے حضرت علی سے اس کی صلاۃ جنازہ کو نقل کرتا ہے، اگر

صلاة جنازہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے منقول ہوتی تو حکم مجھ سے حضرت علی رضی اللہ عنہ کا نام لیتے نہ کہ حسن بصری کا، مگر حسن مشہور فقیہ ہیں مفتی کے لیے یہ کوئی ضروری نہیں ہے کہ جو روایت کرے اس کے مطابق فتویٰ بھی دے، امام مالک نے کتنی روایات صحیحہ کو مؤطا میں نقل کیا ہے مگر کسی اقویٰ دلیل کی بنا پر اس روایت پر ان کا عمل نہیں ہے، اسی طرح ہو سکتا ہے کہ حکم نے شعبہ کے سوال سے یہ سمجھا ہو کہ صلاۃ جنازہ پڑھنے کا حکم کس فقیہ کا قول ہے تو انھوں نے حسن بصری کا نام لے لیا ہو، یہ روایت جس طرح سے ابو داؤد طیالسی سے محمود بن غیلان نقل کرتے ہیں اسی طرح مخرمی بھی نقل کرتے ہیں، اور دونوں کی حکایت میں تفاوت ہے، اور مخرمی محمود بن غیلان سے احفظ اور اضبط ہیں، اور مخرمی کی روایت کی بنا پر وجہ تکذیب مشکل ہے، شعبہ کو اور قرآن کی بناء پر ایک طرح کا یقین ہو گیا ہوگا کہ وہ جھوٹ بولتے ہیں۔

مقسم: میم کے کسرہ، سین کے فتح کے ساتھ، یحییٰ بن الجزار زاء کی تشدید کے ساتھ۔

وحدثنا الحسن الحلواني قال سمعت يزيد بن هارون و ذكر زياد بن ميمون فقال حلفت ان لا اروي عنه شيئا ولا عن خالد بن محدود وقال لقيت زياد بن ميمون فسألته عن حديث فحدثني به عن بكر المزني ثم عدت اليه فحدثني به عن موزق ثم عدت اليه فحدثني به عن الحسن و كان ينسبهما الى الكذب فقال الحلواني سمعت عبد الصمد و ذكرت عنده زياده بن ميمون فنسبه الى الكذب. وحدثنا محمود بن غيلان قال قلت لابي داود الطيالسي قد اكرت عن عباد بن منصور فمالك لم تسمع منه حديث العطاره الذي روى لنا النضر بن شميل فقال لي أسكت فانا لقيت زياد بن ميمون و عبد الرحمن بن مهدي فسألناه فقلنا له هذه الاحاديث التي ترويها عن أنس فقال أرايتما رجلاً يذنب فيتوب اليس يتوب الله عليه قال قلنا نعم قال ما سمعت من أنس من ذا قليلاً ولا كثيراً ان كان لا يعلم الناس فانتما لا تعلمان اني لم التق أنسا. قال ابو داود فبلغنا بعد انه يروي فاتيناه انا و عبد الرحمن فقال اتوب ثم كان بعد يحدث فتر كناه.

ترجمہ: یزید بن ہارون نے زیاد بن میمون کا تذکرہ کیا تو کہا میں نے قسم کھا رکھی ہے کہ اس سے کچھ بھی روایت نہیں کروں گا اور اسی طرح خالد بن محدود سے بھی اور یزید نے کہا کہ میں نے زیاد بن میمون

سے ملاقات کی اور اس سے ایک حدیث پوچھی اس نے اس حدیث کو بکر مزنی سے روایت کیا پھر میں دوبارہ اس کے یہاں گیا تو اس نے اسی حدیث کو مجھ سے مورق سے روایت کیا پھر میں اس کے پاس گیا تو اس نے اسی حدیث کو مجھ سے حسن بصری سے روایت کیا اور یزید بن ہارون ان دونوں کو (زیاد بن میمون اور خالد بن مجدوح) جھوٹا کہتے تھے حلوانی کہتے ہیں کہ میں نے عبدالصمد سے سنا، میں نے ان کے سامنے زیاد بن میمون کا تذکرہ کیا تو انھوں نے اس کو جھوٹا کہا، محمود بن غیلان سے روایت، انھوں نے کہا کہ میں نے ابوداؤد طیالسی سے پوچھا کہ آپ نے تو عباد بن منصور سے بہت سی حدیثیں روایت کی ہیں پس کیا سبب ہے کہ آپ نے عطارہ کی حدیث نہیں سنی جس کو ہم سے نصر بن شمیل روایت کرتے ہیں تو انھوں نے کہا چپ رہ! میں اور عبدالرحمن بن مہدی دونوں زیاد سے ملے تو ہم نے اس سے پوچھا کہ یہ حدیثیں جو آپ حضرت انس سے روایت کرتے ہیں تو اس نے کہا تم دونوں بتاؤ کسی آدمی کو کہ وہ گناہ کرے پھر توبہ کرے تو کیا اللہ اس کی توبہ قبول نہیں کرے گا، ابوداؤد نے کہا کہ ہم نے کہا کہ ہاں وہ قبول کرے گا تو زیاد نے کہا میں نے انس سے ان حدیثوں میں سے کچھ بھی نہیں سنا نہ کم نہ زیادہ اگر لوگ اس بات کو نہیں جانتے تو تم بھی نہیں جانتے کیا، میری انس سے ملاقات نہیں ہے، ابوداؤد نے کہا اس کے بعد ہم کو اطلاع ملی کہ وہ انس سے روایت کرنے لگا ہے تو میں اور عبدالرحمن دونوں اس کے پاس آئے تو اس نے کہا کہ میں توبہ کرتا ہوں پھر اس کے بعد بھی وہ روایت کرنے لگا تو ہم نے اس کو چھوڑ دیا، یعنی اس سے روایت کرنا چھوڑ دیا۔

خالد بن مجدوح: نسائی نے ضعیف کہا، اور یزید بن ہارون نے جھوٹا کہا ہے۔

زیاد بن میمون: یزید بن ہارون نے اس کو کاذب کہا اور اس کے کذب پر ایک واقعہ سے استدلال کیا کہ میں نے اس سے ایک حدیث کے متعلق سوال کیا تو اس کو بکر مزنی کے واسطے سے روایت کیا پھر اسی حدیث کو دوبارہ پوچھا تو حسن بصری سے روایت کیا پھر سہ بارہ پوچھا تو مورق سے روایت کیا، احتمال عقلی کے طور پر ممکن ہے کہ یہ حدیث اس نے ان تینوں حضرات سے سنی ہو، جس کی وجہ سے کبھی کسی کا نام لیا اور کبھی کسی کا، مگر ان کے یہاں اس کے ساتھ دوسرے قرائن بھی ہوں گے جس کی بنا پر کذب بیانی کی نسبت کیا، اس سے پہلے ابن رجب حنبلی کا قول نقل کیا گیا ہے: فاختلف الرجل الواحد في إسناد ان كان متهما فانه يُنسبُ إلى الكذب وإن كان سعي الحفظ نسب به إلى الاضطراب وعدم

الضبط وإنما يحتمل مثل ذلك ممن كثر خديثه وقوى حفظه كالزهری وشعبة ونحوهما۔  
 ابوداؤد طیالسی اور عبد الرحمن بن مہدی کے سامنے زیاد بن میمون نے خود اپنے جھوٹ کا اقرار کیا کہ  
 میری تو ملاقات بھی حضرت انس رضی اللہ عنہ سے نہیں ہے اس کے باوجود حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کرتا تھا۔  
 عطارہ والی حدیث: زیاد بن میمون حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کرتا ہے کہ ایک عطارنی  
 عورت تھی جس کا نام حولا بنت قویت تھا اس نے آکر حضرت عائشہ سے کہا تھا کہ انی ازیں نفسی  
 لزوجی کل لیلۃ اس میں وہی تباہی قصہ ہے اور اس میں ذکر ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ اپنے  
 شوہر کا کہنا مانو اور اس میں حمل، رضاعت اور جماع وغیرہ کے ثواب کا ذکر ہے، اس قصہ کو ابن جوزی  
 نے موضوعات میں ذکر کیا ہے، اسی طرح حافظ ابن حجر نے لسان المیزان میں اور تنزیہ الشریعہ کے  
 کتاب النکاح میں بھی اس کو تفصیل سے ذکر کیا ہے اور کہا ہے: ”فالبلاء من زیاد“ اس روایت کو عباد  
 بن منصور سے نصر بن شمیل نقل کرتے تھے اور ابوداؤد طیالسی بھی عباد بن منصور کے شاگرد تھے اس لیے  
 محمود بن غیلان نے ابوداؤد طیالسی سے پوچھا کہ نصر بن شمیل تو عباد بن منصور سے یہ روایت نقل کرتے  
 ہیں اور آپ ان کے شاگرد ہوتے ہوئے اور نصر بن شمیل کے ساتھی ہوتے ہوئے اس روایت کو نہیں  
 بیان کرتے ہیں، اس کے جواب میں ابوداؤد طیالسی نے یہ قصہ بیان کیا کہ میں اور عبد الرحمن بن مہدی  
 دونوں زیاد کے یہاں گئے ہمارے سامنے اس نے اقرار کیا کہ میری ملاقات حضرت انس رضی اللہ عنہ سے  
 ہے ہی نہیں جھوٹ موٹ ان سے روایت کر رہا تھا اب توبہ کر رہا ہوں، اس کے بعد پھر روایت کرنے لگا،  
 پھر یہ دونوں اس کے یہاں گئے، پھر اس نے توبہ کی اس کے بعد پھر روایت کرنے لگا۔

فانا لقیۃ زیاد بن میمون وعبدالرحمن بن مہدی: عبدالرحمن مرفوع ہے، لقیۃ کی ضمیر  
 پر عطف ہے، فاصلا کی وجہ سے ضمیر منفصل سے تاکید کی ضرورت نہیں ہے۔

حدثنا الحسن الحلواني قال سمعت شبابة قال كان عبد القدوس يحدثنا فيقول  
 سريده بن عثمة قال سمعت عبد القدوس يقول نهى رسول الله صلى الله  
 عليه وسلم ان يتخذ الروح عرضا قال قيل له أي شيء هذا قال يعني يتخذ كوة  
 في حائط ليدخل عليه الروح۔

ترجمہ: شبابہ کہتے ہیں کہ عبد القدوس ہم سے حدیث بیان کرتا تھا تو سوید بن عثمہ کہتا تھا (غفلہ کی



جگہ پر) شبابہ کہتے ہیں میں نے عبدالقدوس کو پڑھتے ہوئے سنا نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان يتخذ الروح عرضاً (یعنی ہوا کو عرض میں لینے سے) شبابہ نے کہا اس سے پوچھا گیا اس کا کیا مطلب ہے تو وہ بولا مطلب یہ ہے کہ دیوار میں روشن دان بنایا جائے ہوا کے داخل ہونے کے لیے۔

عبدالقدوس: امام مسلم نے ماقبل میں متہمین کی مثال میں اس کو ذکر کیا ہے، اس جگہ اس کی تصحیف اور اختلال ضبط و غباوت کو بیان کرنا ہے کہ اس نے سند میں بھی غلطی کی اور متن میں بھی غلطی کی سند کی غلطی تو یہ ہے کہ اصل میں راوی کا نام سوید بن غفلہ ہے غین معجمہ اور فاء کے ساتھ اور پڑھتا ہے سوید بن عقلہ عین مہملہ اور قاف کے ساتھ، اور متن کی غلطی یہ ہے کہ روح راء کے ضمہ کے ساتھ ہے جان کے معنی میں اور وہ روح پڑھتا ہے راء کے فتح کے ساتھ ہوا کے معنی میں، اور عرض غین کے ساتھ نشانہ کے معنی میں ہے اس کو عرض پڑھتا ہے جو طول کے مقابلہ میں ہے، حدیث کا مفہوم تو یہ ہے کہ کسی ذی روح جاندار کو نشانہ نہ بنایا جائے اور نشانہ بنا کر نہ مارا جائے اور اس نے اس کو غلط پڑھا اور غلط تاویل کر رہا ہے کہ دیواروں میں کھڑکی روشن دان ہوا کے آنے جانے کے لیے دیوار کے عرض میں بنائی جائے اس سے آپ نے منع فرمایا ہے۔

شبابۃ: سحابۃ کے وزن پر، کوة، کاف کے فتح اور ضمہ کے ساتھ اور واؤ کی تشدید کے ساتھ سورخ روشن دان، کھڑکی۔

قال وسمعت عبید اللہ بن عمر القواریری يقول سمعت حماد بن زید يقول لرجلٍ بعد ما جلسَ مہدی بن ہلال بایام ما ہذہ العینُ المالحۃ الّتی نبت قبلكم قال نعم یا ابا اسماعیل۔

ترجمہ: عبید اللہ بن عمر قواریری کہتے ہیں کہ میں نے حماد بن زید سے سنا، انہوں نے کہا ایک شخص سے مہدی بن ہلال کے چند دن بیٹھنے کے بعد (حدیث روایت کرنے کے لیے) کیسا یہ نمکین چشمہ ہے جو تمہاری طرف سے جاری ہوا ہے؟ تو اس شخص نے کہا ہاں، اے ابو اسماعیل۔

مہدی بن ہلال: اس کے ضعیف ہونے پر سب کا اتفاق ہے، قال النسائی ہو بصری متروک۔ حماد بن زید نے اس کے ضعیف و مجروح ہونے کو بتلانے کے لیے فرمایا کہ یہ کیسا نمکین چشمہ اہل رہا ہے۔

نَبَعْتُ: نصر، سمع، کرم سے، نبع الماء، تخرج العين. أبو اسمعيل حماد بن زید کی کنیت ہے۔

وحدثنا الحسن الحلواني قال سمعت عفان قال سمعت ابا عوانة قال ما بلغني

عن الحسن حديث الا اتيته به ابان بن ابي عياش فقرأه عليّ.

ترجمہ: ابو عوانہ کہتے ہیں کہ مجھے حسن بصری سے کوئی روایت نہیں پہونچی مگر میں اس کو ابان بن ابی عیاش کے پاس لایا (پوچھا) تو اس نے فوراً اس کو میرے سامنے پڑھا (بہ روایت حسن)

وحدثنا سويد بن سعيد قال ثنا علي بن مسهر قال سمعت انا وحمزة الزيات

من ابان بن ابي عياش نحو من الف حديث قال علي فلقيت حمزة فاخبرني انه

راى النبى صلى الله عليه وسلم فى المنام فعرض عليه ما سمع من ابان فما

عرف منها الا شيئاً يسيراً خمسة اوستة.

ترجمہ: علی بن مسہر کہتے ہیں کہ میں نے اور حمزہ زیات دونوں نے ابان سے ایک ہزار کے قریب حدیثیں سنیں، علی کہتے ہیں کہ پھر میں حمزہ سے ملا تو انھوں نے مجھ سے بیان کیا کہ انھوں نے رسول اللہ ﷺ کو خواب میں دیکھا تو انھوں نے خواب میں نبی ﷺ کے سامنے ان تمام روایتوں کو پیش کیا جو ابان سے سنا تھا تو آپ نے اس کی تصدیق نہیں کی مگر تھوڑی سی احادیث کی پانچ یا چھ۔

أبان بن أبي عياش الزاهد: أبان: منصرف ہے اور غیر منصرف پڑھنا بھی جائز ہے اگر اس کو فعل ماضی باب افعال کا وزن قرار دیا جائے، عیاش، عین کے فتح یاء کی تشدید کے ساتھ۔

أبان کے متعلق ابن حبان کہتے ہیں کہ برابر قیام لیل کرتا تھا، دن میں روزہ رکھتا تھا، حضرت انس رضی اللہ عنہ سے بھی حدیثیں سنی تھیں اور حسن بصری کی صحبت میں بھی رہا ہے، حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت اور حسن بصری کے کلام میں اس کو تمیز نہیں تھی، حسن بصری کا کلام ہوتا اور یہ غفلت و ذہول کی بنا پر حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث بتا دیتے، حضرت انس رضی اللہ عنہ سے تقریباً ڈیڑھ ہزار روایتیں کی ہیں مگر بیشتر روایات کی اصل نہیں ہے، امام احمد متروک الحدیث کہتے ہیں، شعبہ کہتے ہیں: داری و حماری فی المساکین صدقة إن لم یکن أبان بن أبي عياش یکذب فی الحدیث ابو عوانہ کی یہی حدیث جو مسلم میں ہے وہی ذرا تفصیل سے ترمذی میں ہے کہ ابو عوانہ فرماتے ہیں کہ حضرت حسن بصری کے انتقال کے بعد ان کے کلام کو جمع کرنے کا ارادہ ہوا، تو حسن بصری کے تمام شاگردوں کو تلاش کیا اور ان کا تتبع کیا اور ان

سے معلومات حاصل کی اور ان کو اکٹھا کر کے ابان بن ابی عیاش کے پاس لے آئے تو ابان بن ابی عیاش بلا توقف کہنے لگا یہ بھی میں نے سنا ہے یہ بھی میں نے ان سے سنا ہے، فقراہ علی کا یہی مطلب ہے جس سے ابو عوانہ کو یقین ہو گیا کہ وہ جھوٹ بولتا ہے جس کی وجہ سے انھوں نے کہا: فما استحِل ان اروى عنه شيئاً. دوسری حدیث میں علی بن مسہر اور حمزہ زیات دونوں نے ابان سے تقریباً ہزار حدیثیں سنیں، حمزہ زیات نے رسول اللہ ﷺ کو خواب میں دیکھا اور ابان کی حدیثوں کو پیش کیا تو صرف آپ نے پانچ چھ کی تصدیق فرمائی، اس خواب کو تائید کے لیے ذکر کیا ہے، ابان بن ابی عیاش کا ضعیف اور جھوٹا ہونا پہلے سے ثابت ہے، خواب کے ذریعہ کسی غیر ثابت شدہ چیز کو ثابت نہیں کیا جاسکتا ہے، کیونکہ خواب حجت شرعی نہیں ہے، ”من رآنی فی المنام فقد رآنی“ میں محض اس بات کی ضمانت ہے کہ خواب دیکھنے والا نبی کریم ﷺ ہی کو دیکھ رہا ہے کسی دوسرے کو نہیں دیکھ رہا ہے مگر خواب میں جو باتیں آپ سے سن رہا ہے ان باتوں کی اس حدیث میں ضمانت نہیں ہے اور خواب کی حالت میں جو باتیں سنی ہیں ان کا اعتبار کیسے کیا جاسکتا ہے جب کہ بیداری میں احادیث کو سنے تو اس کی حجت ہونے کے لیے ضروری ہے کہ بیدار مغز و متیقظ ہو اس کے ضبط میں خلل نہ ہو، کثیر الخطا اور سی الحفظ نہ ہو، اور نائم میں یہ اوصاف پائے نہیں جاتے ہیں، اس لیے خواب کی بات سے کوئی نیا حکم نہیں ثابت کیا جاسکتا ہے، ہاں جس چیز کا وجوب یا حرمت یا استحباب پہلے سے ثابت ہے اور خواب میں اس کے مطابق حکم دیا جا رہا ہے تو تائید کے طور پر اس خواب کا اعتبار کیا جائے گا۔ چنانچہ امام نوویؒ فرماتے ہیں: أما إذا رأى النبی صلی اللہ علیہ وسلم یا مره بفعل ما هو مندوب إليه أو ينهاه عن منهي عنه أو يرشده إلى فعل مصلحة فلا خلاف في استحباب العمل على وفقه لأن ذلك ليس حكماً بمجرد المنام بل بما تقرر من أصل ذلك الشيء واللہ اعلم.

حدثنا عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي قال انا زكريا ابن عدي قال قال ابو اسحق الفزاري اكتب عن بقية ما روى عن المعروفين ولا تكتب عنه ما روى عن غير المعروفين ولا تكتب عن اسمعيل بن عياش ما روى عن المعروفين ولا عن غيرهم.

ترجمہ: ابواسحاق فزاری فرماتے ہیں کہ بقیہ کی وہ حدیثیں نقل کرو جس کو اس نے مشہور راویوں سے

روایت کیا ہے اور اس سے نہ لکھوان روایتوں کو جو غیر مشہور لوگوں مجہول سے، اس نے روایت کی ہے، اور اسماعیل بن عیاش کی حدیث کو نہ لکھو جس کو اس نے معروف لوگوں سے نقل کیا ہو یا غیر معروف (مجہول) لوگوں سے۔

وحدَّثنا اسحق بن ابراهيم الحنظلي قال سمعت بعض اصحاب عبد الله قال قال ابن المبارك نعم الرجل بقية لو لا انه يكنى الاسامي ويسمى الكنى كان دهرًا يحدثنا عن أبي سعيد الوحاظي فنظرنا فاذا هو عبد القدوس .

ترجمہ: عبد اللہ بن مبارک فرماتے ہیں کہ بقیہ اچھا آدمی تھا اگر وہ ناموں کو کنیت سے نہ بیان کرتا اور کنیت کو ناموں سے نہ بیان کرتا ایک مدت تک ہم سے حدیث بیان کرتا تھا، ابو سعید وحاظی کے واسطے سے جب ہم نے غور کیا تو معلوم ہوا کہ وہ عبد القدوس ہے۔

بقیہ بن ولید اور اسماعیل بن عیاش: بقیہ بن ولید کو ابو اسحاق فزاری نے اسماعیل بن عیاش سے بہتر قرار دیا ہے کہ بقیہ کی روایتیں اگر معروف لوگوں سے ہیں تو معتبر اور اگر غیر معروف لوگوں سے ہیں تو غیر معتبر ہیں، اور اسماعیل بن عیاش کی کسی بھی روایت کا اعتبار نہیں کیا ہے چاہے معروف لوگوں سے روایت کرے چاہے غیر معروف لوگوں سے، دیگر علماء نے ابو اسحاق سے اتفاق نہیں کیا ہے، امام احمد فرماتے ہیں: هو أصلح من بقية فإن لبقية أحاديث مناكير ابو مسهر غسانی کہتے ہیں: بقية ليست احاديثه نقيه تكي بن معين کہتے ہیں هو ثقة و كان أحب إلى أهل الشام من بقية تكي بن معين کی ایک دوسری روایت ہے کہ شامی لوگوں سے روایت کریں تو ثقہ ہیں، اہل حجاز سے روایت کریں تو ان کی روایت میں خلط ملط ہو گیا ہے، اس لیے کہ ان کی کاپی ضائع ہو گئی تھی، یعقوب بن سفیان کہتے ہیں: كنت اسمع أصحابنا يقولون علم الشام عند اسمعيل بن عياش والوليد بن مسلم وتكلم قوم في اسمعيل وهو ثقة عدل.

بقیہ بن الولید: ابن مبارک کا مقولہ اس سے پہلے گزر چکا ہے کہ بقیہ صدوق اللسان لکنہ يأخذ عن من أقبل وأدبر اس جگہ ابن مبارک کا مقولہ ہے یکنی الاسامی ویسمی الکنی یعنی جو شخص اپنے نام سے مشہور ہے روایت بیان کرتے وقت ان کے نام کے بجائے کنیت کو ذکر کرتا ہے اور جو راوی اپنی کنیت سے مشہور ہے روایت کے وقت میں ان کی کنیت کے بجائے اس کا نام ذکر کرتا ہے،

اس طرح سننے والے کو دھوکا دیتا ہے، جس کو اصطلاح میں تدلیس کہا جاتا ہے، تدلیس کے معنی ہیں عیب کو چھپانا، کہا جاتا ہے دَلَسَ فُلَانٌ عَلَى فُلَانٍ فلاں نے فلاں سے سامان کے عیب کو چھپایا، اصطلاح میں حدیث میں دھوکا دینے کو کہتے ہیں، اور تدلیس کی بہت سی قسمیں ہیں، جن میں سے دو قسم زیادہ مشہور ہیں (۱) تدلیس شیوخ (۲) تدلیس اسناد:

تدلیس شیوخ: راوی اپنے شیخ کے نام، لقب، کنیت یا نسبت میں جو غیر مشہور، واس کو ذکر کر کے مشہور کو حذف کر دے، ایسا کرنے کے اغراض مختلف ہیں، ان ہی کے اعتبار سے اس کا حکم، وکاسب سے خراب قسم یہ ہے کہ اس کا شیخ ضعیف، وادراس کے ضعیف، وے کو جانتا بھی، وادرا کوئی اس کا متابع بھی نہیں ہے اور ظاہر کرنے میں کوئی فتنہ بھی نہیں ہے پھر بھی تدلیس کرتا ہے تاکہ اس کے ضعف کا علم لوگوں کو نہ ہو، ایسا شخص حقیقت میں مسلمانوں کے ساتھ خیانت کرتا ہے اور اگر امتحان کی غرض سے یا اور کسی صحیح مقصد سے ایسا کرتا ہے تو جائز ہے۔

تدلیس اسناد: راوی اپنے معاصر کی حدیث کو جسے اس معاصر سے سنا نہیں ہے ایسے الفاظ سے روایت کرے کہ جو سننے پر صراحۃً تو دلالت نہیں کرتے ہیں لیکن سننے کا ایہام پیدا کرتے ہیں، بقیہ بن ولید کی جس تدلیس کا ابن مبارک نے ذکر کیا ہے وہ تدلیس شیوخ ہے۔

وحدثنی احمد بن یوسف الازدی قال سمعتُ عبدالرزاق یقول ما رأیت ابن  
المبارک یفصح بقوله کذاب الا لعبد القدوس فانی سمعته یقول له کذاب.

ترجمہ: عبدالرزاق فرماتے ہیں کہ میں نے عبداللہ ابن المبارک کو نہیں دیکھا کہ کسی کو وہ صاف صاف جھوٹا کہتے ہوں مگر عبدالقدوس کو کہ میں نے سنا ان کو کہتے ہوئے کہ وہ کذاب ہے۔

عبد القدوس: اس کا تذکرہ پہلے آچکا ہے، یہاں پر امام مسلمؒ نے اس لیے ذکر کیا ہے تاکہ بتلائیں کہ بقیہ بن ولید کی تدلیس شیوخ سب سے خراب قسم کی ہے۔

حدثني عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي قال سمعت ابا نعيم وذكر المعلى بن  
عرفان فقال قال حدثنا ابو وائل قال خرج علينا ابن مسعود بصفين. فقال  
ابو نعيم: اثراه بعث بعد الموت.

ترجمہ: ابو نعیم نے معالیٰ بن عرفان کا ذکر کرتے ہوئے کہا کہ معالیٰ نے ہم سے کہا کہ ابو وائل نے ہم سے

بیان کیا کہ عبداللہ بن مسعود ہمارے سامنے جنگ صفین میں نکلے تو ابو نعیم نے کہا کیا تمہارا خیال ہے کہ مرنے کے بعد زندہ کیے گئے۔

معلی بن عرفان: مُعَلّی: میم کے ضمہ عین کے فتح لام کی تشدید کے ساتھ، اسم مفعول باب تفعیل سے۔ عرفان: عین کے ضمہ کے ساتھ، بعض نے عین کے کسرہ کے ساتھ بھی پڑھا ہے، بخاری نے منکر الحدیث کہا اور نسائی نے تضعیف کی ہے، صفین: صاد کے کسرہ کے ساتھ، فاء کی تشدید کے ساتھ تینوں حالتوں میں یکساں اعراب، ایک جگہ کا نام ہے، جہاں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ سے جنگ ہوئی، عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا انتقال حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ کی خلافت میں ہوا اور جنگ صفین حضرت علی رضی اللہ عنہ کی خلافت کے دور میں ہوئی، ابن مسعود کے انتقال اور جنگ صفین میں پانچ سال کا وقفہ ہے، اس لیے عبداللہ بن مسعود اس جنگ میں شریک نہیں ہو سکتے ہیں، ہاں اگر یوں کہو کہ مرنے کے بعد دوبارہ زندہ ہوئے اور شریک ہوئے تو کہہ سکتے ہو۔

ابوداؤد جلیل القدر تابعی ہیں، ان کے متقن ہونے پر سب کا اتفاق ہے اس لیے ابوداؤد یہ بات نہیں کہہ سکتے بلکہ ابن عرفان نے اپنی طرف سے بنا کر یہ بات کہہ دی ہے، راویوں کے کذب کے معلوم کرنے کی ایک صورت تاریخ بھی ہے چنانچہ سفیان ثوری کہتے ہیں۔ لَمَّا اسْتَعْمَلَ الرَّوَاةُ الْكَذِبَ اسْتَعْمَلْنَا لَهُمُ التَّارِيخَ۔ اسی تاریخ کی روشنی میں قتادہ نے ابوداؤد داغی کی تکذیب کی۔

وحدثني عمرو بن علي وحسن الحلواني كلاهما عن عفان بن مسلم قال كنا عند اسمعيل بن علقمة فحدث رجل عن رجل فقلت ان هذا ليس بثبت قال فقال الرجل اغتبه قال اسمعيل ما اغتابة ولكنّه حكم انه ليس بثبت .

ترجمہ: عفان بن مسلم کہتے ہیں کہ ہم اسماعیل بن علیہ کے یہاں تھے تو ایک شخص نے ایک آدمی سے روایت کیا تو میں نے کہا کہ وہ آدمی ثقہ نہیں ہے، وہ شخص بولا، تم نے اس کی غیبت کی تو اسماعیل نے کہا کہ اس نے غیبت نہیں کی بلکہ اس نے بتلایا کہ وہ ثقہ نہیں ہے۔

### غیبت اور نصیحت میں فرق

اسماعیل بن علیہ کے سامنے عفان بن مسلم نے ایک شخص کا غیر ثقہ ہونا بیان کیا تو دوسرے شخص نے



کہا کہ تم غیبت کر رہے ہو، اسی طرح کا اعتراض امام احمد پر ابو تراب نخشی نے کیا تھا، جب امام احمد بن حنبل کہہ رہے تھے کہ فلاں ضعیف ہے فلاں ثقہ ہے، تو ابو تراب نخشی نے کہہ دیا، یا شیخ لا تغتب العلماء تو امام احمد نے فرمایا کہ ”و یحک هذه نصيحة ليست بغيبة“ بعض صوفیاء نے ابن مبارک پر بھی اعتراض کیا تھا کہ ”یا ابا عبد الرحمن تغتاب“ تو ابن مبارک کو کہنا پڑا ”أسکت اذا لم نبین کیف یعرف الحق من الباطل“ غیبت کہنے والوں کو ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی اس حدیث سے غلط فہمی ہوئی ہے: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم: قال: أتدرون ما الغيبة قالوا الله ورسوله أعلم قال ذكرك أخاك بما يكره قيل أفرأيت أن كان في أخى ما أقول فقال إن كان فيه ما تقول فقد اغتبته وإن لم تكن فيه ما تقول فقد بهتته (رواه مسلم والترمذی وقال حسن صحیح) اگر وہ عیب اس کے اندر واقعی ہے اور اس کو بیان کیا جائے تو غیبت ہے، اور اگر وہ عیب اس کے اندر نہیں ہے اور بیان کیا جائے تو وہ بہتان ہے، مگر امام راغب اور خطیب بغدادی کہتے ہیں کہ غیبت نام ہے کسی کے عیب کو بلا ضرورت محض تنقیص و توہین کے لیے بیان کرنا، اگر کسی غرض صحیح کے لیے اس کو بیان کیا جائے تو یہ غیبت نہیں ہے، امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: تكلّموا فی الرجال وضعفوا فما حملهم علی ذلك عندنا واللّٰه اعلم الا النصيحة للمسلمين لا یظن بهم انهم ارادوا علی الناس الطعن والغیبة. اور آگے چل کر فرماتے ہیں: فأراد هؤلاء الأئمة أن یبینوا أحوالهم شفقة علی الدین وتثبتاً لأن الشهادة فی الدین أحق أن یتثبت فیها من الشهادة فی الحقوق والأموال. حدیث کی صحت کا مدار روایت کے اوصاف پر ہے، امت کے ساتھ خیر خواہی لازم و واجب ہے، اس لیے حدیث کے صحیح غلط ہونے کو بتانا ضروری ہے، امام احمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ میں بھی چپ رہوں تم بھی چپ رہو تو جاہل شخص صحیح اور ضعیف حدیث میں کیسے فرق کرے گا، تکی بن سعید القطان پر اسی طرح کا اعتراض کیا گیا کہ آپ کو اس بات کا خوف نہیں ہے کہ کل وہ لوگ جن پر آپ جرح کر رہے ہیں خدا کے یہاں دامن گیر ہوں گے، أما تخشی أن یكون هؤلاء الذین ترکت حدیثهم خصماء لك عند اللّٰه تو تکی بن سعید نے جواب میں کہا: لأن یكون هؤلاء خصمائی أحبّ الی من یكون خصمی رسول اللّٰه صلى الله عليه وسلم یقول لم حدثت عنی حدیثاً تری أنه کذب.

تنبیہ: لیکن جرح و تعدیل میں چند امور کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے۔ (۱) جرح بقدر ضرورت ہو (۲) جس راوی کی جرح کی ضرورت نہیں ہے اس کی جرح نہ کی جائے (۳) جس راوی میں جرح و تعدیل دونوں ہوں تو دونوں ذکر کرے۔ (۴) جارح کو عادل متیقظ ناصح ہونا ضروری ہے۔

امام نوویؒ نے ابو ہریرہؓ کی حدیث کی روشنی میں غیبت کی ایسی تعریف کی ہے جو عام ہے سب صورتوں کو شامل ہے پھر دیگر دلائل کی بنیاد پر چھ صورتوں کا استثناء کیا ہے وہ غیبت کی تعریف فرماتے ہیں:

تفہیمک المخاطب نقص انسان بعینہ أو جماعة متعینین أو غیر متعینین إذا کان المخاطب يفهمه بعینہ الخ کسی متعین انسان یا متعین جماعت، یا غیر متعین جماعت مگر مخاطب متعین طور سے سمجھ لے ان کے عیب کو بیان کرنا غیبت ہے، پھر وہ زبانی طور سے ہو یا تحریری طور سے یا اشارۃً ہو، پھر وہ عیب اس کے دین سے متعلق ہو یا دنیا سے، شکل و صورت سے متعلق ہو یا اخلاق و عادات سے، ماں باپ سے متعلق ہو یا بیوی یا خدام سے، چال ڈھال سے متعلق ہو یا اموال سے، پھر اس کے بعد امام نووی نے غیبت کی چھ صورتوں کو دیگر دلائل کی بنیاد پر جائز کہا ہے اور اس کو حرمت سے مستثنیٰ کیا ہے۔

(۱) قاضی یا حاکم جس کو انصاف کرنے پر قدرت ہو اس کے سامنے ظالم کے ظلم کو بیان کرنا (۲) منکر و معاصی کے ازالہ کے لیے ازالہ کی نیت سے ایسے شخص سے بیان کرنا جو اس کے ازالہ پر قادر ہو (۳) استثناء کے طور پر جیسے ہندہ نے اپنے شوہر ابوسفیان کے بارے میں مسئلہ معلوم کرتے ہوئے کہا تھا اِنَّ ابَا سفیان رجل شحیح (۴) کسی کے شر سے مسلمانوں کو بچانے اور محفوظ رکھنے کے لیے بیان کرنا جیسے رواۃ پر جرح کرنا شاہدوں پر جرح کرنا، شادی بیاہ، یا خرید و فروخت کے سلسلہ میں کوئی کسی کے متعلق مشورہ لے رہا ہو اس وقت اس کے عیب کو بیان کرنا (۵) جو شخص اپنے فسق و بدعت کو برملا علی الاعلان کرتا پھرتا ہو تو ایسے شخص کے اس فسق و بدعت کو بیان کرنا (۶) لوگوں کے تعارف کے لیے ناپسندیدہ القاب بیان کرنا جیسے اعمیٰ، اعرج، اصم کہنا۔

وحدثنی أبو جعفر الدارمی قال ثنا بشر بن عمر قال سألتُ مالک بن أنس عن محمد بن عبد الرحمن الذی یروی عن سعید بن المسیب فقال لیس بثقة  
وسألت مالک بن أنس عن ابی الحویرث فقال لیس بثقة وسألتہ عن شعبۃ الذی یروی عنہ ابن ابی ذئب فقال لیس بثقة وسألتہ عن صالح مولى التوأمة فقال

لیس بثقة وسألتہ عن حرام بن عثمان فقال لیس بثقة وسألت مالکاً عن هؤلاء  
الخسمة فقال لیسوا بثقة فی حدیثهم وسألتہ عن رجلٍ آخر نسیث اسمہ فقال  
هل رأیتہ فی کتبی قلت لا قال لو کان ثقةً لرأیتہ فی کتبی .

ترجمہ: بشر بن عمر کہتے ہیں کہ میں نے امام مالک سے پوچھا محمد بن عبدالرحمن کو جو سعید بن المسیب  
سے روایت کرتا ہے تو امام مالک نے فرمایا کہ وہ ثقہ نہیں ہے اور میں نے امام مالک سے ابوالحویرث کے  
متعلق پوچھا تو فرمایا کہ وہ ثقہ نہیں ہے اور میں نے ان سے اس شعبہ کے متعلق پوچھا جن سے ابن ابی  
ذئب روایت کرتے ہیں تو فرمایا کہ وہ ثقہ نہیں ہیں اور میں نے ان سے صالح مولی التوامہ کے متعلق  
پوچھا تو فرمایا وہ ثقہ نہیں ہے اور میں نے ان سے حرام بن عثمان کے متعلق پوچھا تو فرمایا کہ وہ ثقہ نہیں  
ہے (الغرض) میں نے امام مالک سے ان پانچوں کے متعلق پوچھا تو فرمایا کہ وہ اپنی حدیث کی روایت  
کرنے میں ثقہ نہیں ہیں اور میں نے ان سے ایک اور آدمی کے متعلق پوچھا جس کا نام میں بھول گیا ہوں  
تو فرمایا کہ کیا تم نے اس کو میری کتابوں میں دیکھا تو میں نے کہا نہیں فرمایا اگر وہ ثقہ ہوتا تو اس کو میری  
کتابوں میں دیکھتا۔

محمد بن عبدالرحمن: اس نام کے کئی ایک ہیں اس لیے تعین کے لیے کہا جو سعید بن المسیب  
سے روایت کرتا ہے، امام مالک نے فرمایا ”لیس بثقة“ امام احمد منکر الحدیث کہتے ہیں۔

عبدالرحمن بن معاویۃ أبو الحویرث: حارث کی تصغیر، امام مالک فرماتے ہیں ”لیس  
بثقة“ مگر امام احمد بن حنبل نے اس پر انکار کیا اور کہا کہ شعبہ اس سے روایت کرتے ہیں، اسی طرح امام  
بخاری نے اپنی تاریخ میں ان کو ذکر کیا اور ان پر کچھ جرح نہیں کی ہے۔

شعبۃ: اس نام کے کئی ایک ہیں، اس لیے تعین کے لیے کہا کہ وہ شعبہ جو ابن ابی ذئب کے استاذ  
ہیں، یہ مولی ابن عباس ہیں، امام مالک ”لیس بثقة“ فرماتے ہیں، امام احمد اور ابن معین فرماتے ہیں:  
”لیس بہ بأس“

صالح مولی التوامۃ: التوامہ واو کے سکون، ہمزہ کے فتح کے ساتھ، تو امہ امیہ بن خلف کی بیٹی  
ہیں، اپنی بہن کے ساتھ ایک بطن میں پیدا ہوئیں جس کی وجہ سے ان کو توامہ کہا جانے لگا، صالح کو امام  
مالک نے ”لیس بثقة“ کہا، یحییٰ بن معین کہتے ہیں کہ صالح اخیر عمر میں مختلط ہو گئے تھے، اور امام مالک

نے اختلاط کا زمانہ پایا اس لیے ”لیس بثقة“ کہا، قبل الاختلاط جن لوگوں نے سنا ہے ان کی روایت کا اعتبار ہوگا۔

حرام بن عثمان: امام مالکؒ نے ”لیس بثقة“ فرمایا، امام نسائی فرماتے ہیں: ”مَدْنِي ضَعِيف“ بخاری منکر الحدیث کہتے ہیں۔

(۶) نامعلوم شخص، اس کے بارے میں امام مالکؒ نے کہا کہ اگر یہ ثقہ ہوتا تو اس کی روایت میری کتاب میں ہوتی۔

امام مالکؒ نے ان لوگوں پر جو جرحیں کی ہیں وہ سب جرح مبہم ہیں، جرح مبہم اس جرح کو کہتے ہیں جس میں اس کے سبب کو بیان نہ کیا گیا ہو اور جرح مفسر اس جرح کو کہتے ہیں جس میں جرح کی وجہ بیان کی گئی ہو، یہی تعریف تعدیل مبہم اور تعدیل مفسر کی ہے۔

جرح مبہم کا حکم: کسی راوی پر جرح مبہم ہے اور سارے ائمہ اس کے بارے میں خاموش ہیں یا جرح ہی کرتے رہے ہیں تو اس جرح مبہم کا اعتبار ہوگا اور اگر کوئی جرح مبہم کر رہا ہے اور ائمہ میں سے کوئی امام اس کی تعدیل بھی کر رہا ہے۔ اس صورت میں اس جرح مبہم کا اعتبار نہیں ہوگا۔

وحدثني الفضل بن سهل قال حدثني يحيى بن معين قال نا حجاج قال نا ابن أبي ذئب عن شرحبيل بن سعد و كان متهمًا.

ترجمہ: ابن ابی ذئب نے شرحبیل سے روایت کیا اور وہ متہم بالکذب تھا۔

شرحبیل: شین کے ضمہ راء کے فتح حاء کے سکون اور باء کے کسرہ کے ساتھ، علم اور عجمہ کی وجہ سے غیر منصرف ہے، شرحبیل مدنی ائمہ مغازی میں ہیں، اخیر عمر میں محتاج اور غریب ہو گئے تھے، سفیان بن عیینہ کہتے ہیں وہ لوگوں کے سامنے اپنی ضرورت پیش کرتے اور سوال کرتے اگر کوئی ان کا سوال پورا نہ کرتا تو کہہ دیتے کہ تیرا باپ غزوہ بدر میں شریک نہ تھا، اس لیے لوگ اس ڈر سے اس کی ضرورت پوری کر دیا کرتے تھے، تقریب میں صدوق کہا ہے، اخیر میں ان کا حافظہ خراب ہو گیا تھا۔

وحدثني محمد بن عبد الواحد بن قهزاد فقال سمعت ابا اسحق الطالقاني يقول

سمعت ابن المارك يقول: لو خیرت بین ان ادخل الجنة و بین ان القی عبد الله

بن محرر لا خیرت ان القاه ثم ادخل الجنة فلما رأیته كانت بعرة احب الی منه.

ترجمہ: عبداللہ بن مبارک فرماتے ہیں کہ اگر مجھ کو اختیار دیا جاتا جنت میں جانے اور عبداللہ بن محرر سے ملاقات کرنے کے درمیان (تقدیم و تاخیر کے درمیان) تو میں ترجیح دیتا کہ عبداللہ بن محرر سے ملاقات کروں پھر جنت میں جاؤں۔ پھر جب میں نے اس کو دیکھا تو مجھے اونٹ کی ایک بیگنی بھی اس سے بہتر معلوم ہوئی۔

عبداللہ بن محرر: محرر اسم مفعول باب تفعیل سے، امام مسلم نے ماقبل میں منکر الحدیث میں اس کو شمار کیا ہے عبداللہ بن مبارک نے اس کی بڑی تعریف سن رکھی تھی جس کی وجہ سے ان کو اس سے ملنے کا بڑا اشتیاق تھا، اور دخول جنت میں بھی تاخیر گوارہ تھی مگر جب ملاقات کی اور دیکھا اور تجربہ کیا تو بڑا خراب اور نکما نکلا۔

وحدثني الفضل بن سهل قال نا وليد بن صالح قال قال عبيد الله بن عمرو قال  
زيد يعني ابن ابى انيسة لا تأخذوا عن أخی .

وحدثني أحمد بن ابراهيم الدورقي قال حدثني عبد السلام الوابصي قال  
حدثني عبد الله بن جعفر الرقي عن عبيد الله بن عمرو قال كان يحيى بن أبى  
انيسة كذاباً .

ترجمہ: زید فرماتے ہیں کہ میرے بھائی تکی سے حدیث کی روایت مت کرو۔

عبداللہ بن عمرو فرماتے ہیں کہ تکی بن ابی انیسہ جھوٹا تھا۔

یسی بن ابی انیسہ: انیسہ تصغیر کے ساتھ، نسائی نے ضعیف و متروک الحدیث کہا، تکی بن ابی انیسہ کے بھائی زید جلیل القدر محدث ہیں، اپنے بھائی کے متعلق فرماتے ہیں کہ میرے بھائی سے حدیث کی روایت مت کرو یہ محدثین کا انصاف اور خلوص ہے کہ دین کے بارے میں اپنی قرابت اور رشتہ داری کا بھی لحاظ نہیں فرماتے تھے، اور عبداللہ نے اس کو کذاب کہا ہے۔

حدثني أحمد بن ابراهيم قال حدثني سليمان بن حرب عن حماد بن زيد قال  
ذكر فرقد عند ايوب فقال إن فرقدًا ليس صاحب حديث .

ترجمہ: حماد فرماتے ہیں کہ فرقد کا ایوب کے یہاں ذکر ہوا تو ایوب نے کہا کہ فرقد حدیث کی روایت کرنے کا اہل نہیں۔

فرقہ: تابعی ہیں، عابد و زاہد ہیں، صادق ہیں مگر حدیث میں ضعیف ہیں، عبادت و زہد اور چیز ہے اور حدیث کی روایت اور چیز ہے۔

وحدثني عبدالرحمن بن بشر العبدي قال سمعت يحيى بن سعيد القطان و ذكر عنده محمد بن عبد الله بن عبيد بن عمير الليثي فضعه جدا فقليل ليحيى - اضعف من يعقوب بن عطاء قال نعم ثم قال ما كنت أرى أنَّ أحدًا يروى عن محمد بن عبد الله بن عبيد بن عمير.

حدثني بشر بن الحكم قال سمعت يحيى بن سعيد القطان ضعف حكيم بن جبير و عبد الأعلى و ضعف يحيى (بن) موسى بن دينار قال حديثه ربح و ضعف موسى بن دهقان و عيسى المدني .

ترجمہ: محمد بن عبد اللہ بن عبید بن عمیر اللیثی کا ذکر آیا تو تکی نے اس کی بہت تضعیف کی تکی سے پوچھا گیا کہ کیا وہ یعقوب بن عطاء سے بھی زیادہ ضعیف ہے تو تکی نے کہا جی ہاں پھر کہا میں نہیں سمجھتا تھا کہ کوئی محمد بن عبد اللہ بن عبید بن عمیر سے روایت کرے گا۔

تکی بن سعید القطان نے حکیم بن جبیر اور عبد الاعلیٰ کی تضعیف کی اور تکی نے موسیٰ بن دینار کی بھی تضعیف کی اور فرمایا کہ اس کی حدیث تو ہوا ہے، اور تکی نے موسیٰ بن دہقان اور عیسیٰ بن ابی عیسیٰ مدنی کی بھی تضعیف کی۔

حکیم بن جبیر عبد الاعلیٰ موسیٰ بن دینار، موسیٰ بن دہقان، عیسیٰ بن ابی عیسیٰ: سب کو تکی بن سعید القطان نے ضعیف کہا اور دوسرے لوگ بھی ان لوگوں کی تضعیف کرتے ہیں۔

ضعف يحيى بن موسى بن دينار: تکی کے بعد لفظ بن کا اضافہ غلط ہے، رُواة مسلم میں سے کسی سے یہ غلطی ہوئی ہے، امام مسلم اس غلطی سے بری ہیں، تکی سے مراد تکی بن سعید القطان ہیں۔

وقال سمعت الحسن بن عيسى يقول قال لي ابن المبارك إذا قدمت على جرير فاكتب علمه كله الأحاديث ثلاثة لا تكتب عنه حديث عبدة بن معتب والسري . بن اسمعيل و محمد بن سالم.

ترجمہ: حسن بن عیسیٰ کہتے ہیں کہ مجھ سے ابن مبارک نے فرمایا کہ جب تم جریر کے یہاں جانا تو اس



کی ساری حدیثیں لکھ لینا مگر تین آدمی کی حدیثیں، ان سے مت لکھنا، عبیدہ بن معتب کی حدیث اور سری بن اسماعیل کی اور محمد بن سالم کی۔

عبیدہ: تصغیر کے ساتھ، معتب: اسم فاعل باب تفعیل سے، سری بن اسماعیل اور محمد بن سالم یہ تینوں کوئی ہیں موقوف الحدیث ہیں، اسی لیے ان کی روایت لکھنے سے ابن مبارک نے منع فرمایا۔

قال مسلم وأشباه ما ذكرنا من كلام أهل العلم في متهمی رواة الحديث  
واخبارهم عن معایبهم كثير يطول الكتاب بذكره على استقصائه وفيما ذكرنا  
كفاية لمن تفهم وعقل مذهب القوم فيما قالوا من ذلك وبيّنوا.

ترجمہ: امام مسلمؒ نے فرمایا کہ اور اس طرح کی چیزیں جو ہم نے بیان کی ہیں یعنی ائمہ حدیث کی جرح کرنا متہم راویوں کے بارے میں اور ان کا ان کے معایب کو بیان کرنا بہت ہے کہ اس کا احاطہ کرنے سے کتاب لمبی ہو جائے گی اور جس قدر ہم نے ذکر کر دیا ہے کافی ہے اس شخص کے لیے جو محدثین کے مذہب کو جاننا اور سمجھنا چاہے جرح کے سلسلہ میں جو انھوں نے کہا اور بیان کیا ہے۔

### ائمہ حدیث کی جرح کے نمونہ اور انداز کو بتلانا مقصود ہے

یہ جرح و تعدیل کی کتاب نہیں ہے کہ سب راویوں کا حال بیان کیا جائے، یہاں تو نمونہ کے طور پر رواۃ حدیث کے عیوب کے سلسلہ میں ائمہ حدیث کے اقوال کو اس لیے نقل کیا گیا ہے کہ پڑھنے والے کو ائمہ حدیث کے جرح کرنے کا اندازہ معلوم ہو جائے کہ وہ کس کس طرح سے راویوں کی کذب بیانی کرتے تھے کہ کبھی تو اپنی مرویات کا راوی کی مرویات سے مقابلہ و موازنہ کر کے، اس کے بعد اس کے کاذب ہونے کو بیان کرتے ہیں، کبھی تاریخ کی روشنی میں اس کی کذب بیانی کو ظاہر کرتے ہیں کبھی راوی کے اضطراب سے اس کے حفظ کے ضعف پر اور کذب پر استدلال کرتے ہیں، اور یہ بھی کہ راویوں کے عیب کو ظاہر کرنے کے لیے ان کے یہاں الفاظ میں تنوع اور توسع ہے کہیں پر ”یزید فی الرقم“ استعمال کرتے ہیں، تو کہیں ”لیس بثقة“ تو کہیں ”حدیثہ ریح“ تو کہیں ”کاذب و کذاب“ کا لفظ استعمال کرتے ہیں۔

وَأَمَّا الزُّمُّوا أَنْفُسَهُمُ الْكُشْفَ عَنْ مَعَايِبِ رَوَاةِ الْحَدِيثِ وَنَاقِلِي الْأَخْبَارِ وَافْتَرَا  
بِذَلِكَ حِينَ سُئِلُوا لِمَا فِيهِ مِنْ عَظِيمِ الْحِظِّ إِذَا الْأَخْبَارُ فِي أَمْرِ الدِّينِ أَنْمَا تَأْتِي

بتحلیل أو تحریم أو أمر أو نهی أو ترغیب أو ترهیب فإذا كان الراوی لها لیس بمعدن للصدق والامانة ثم أقدم علی الروایة عنه من قد عرفه ولم یبین ما فیہ لغيره ممن جهل معرفته كان آثماً بفعله ذلك غاشاً لعوام المسلمین اذ لا یؤمن علی بعض من سمع تلك الاخبار ان یستعملها او یستعمل بعضها ولعلها أو اکثرها اکاذیب لا اصل لها مع ان الأخبار الصحاح من روایة الثقات واهل القناعة اکثر من أن یضطر الی نقل من لیس بثقة ولا مقنع .

ترجمہ: ائمہ حدیث نے اپنے اوپر لازم کیا حدیث کے راویوں اور اس کے ناقلوں کے عیوب ظاہر کرنے کو اور اس کا فتویٰ بھی دیا جب ان سے پوچھا گیا اس لیے کہ اس میں بڑا فائدہ ہے، اس لیے کہ امور دین سے متعلق روایتیں کسی چیز کی تحلیل یا تحریم یا کسی بات کے حکم یا کسی بات کی ممانعت یا کسی کام کی رغبت یا کسی کام سے ڈرائے جانے کو بیان کرتی ہیں تو جب ان روایتوں کا ناقل صدق و امانت کی کان نہ ہوگا، پھر بھی جو ان کو جانتا ہے ان سے روایت کرے، اور دوسروں سے جو اس سے ناواقف ہیں اس عیب کو بیان نہ کرے جو ان میں ہے تو وہ بیان کرنے والا شخص اپنے اس عمل سے گنہ گار ہوگا، اور عام مسلمانوں کو دھوکا دینے والا ہوگا، اس لیے کہ اطمینان نہیں کیا جاسکتا ہے بعض ان لوگوں کے بارے میں جو ان روایتوں کو سنیں کہ وہ ان تمام حدیثوں کو اپنا معمول بنائیں یا ان میں سے بعض کو اور شاید وہ کل کی کل روایتیں یا بیشتر روایتیں جھوٹی ہوں جن کی کوئی اصل نہ ہو مزید براں صحیح حدیثیں ثقہ اور قابل اطمینان لوگوں کی روایت سے اتنی زیادہ ہیں کہ کوئی ضرورت نہیں ہے ایسے لوگوں کی روایت کے نقل کرنے کی جو بے اعتبار اور ناقابل اعتماد ہیں۔

راویوں پر جرح کرنے کی وجہ: حدیثوں کی صحت کا مدار راویوں کے ثقہ ہونے پر ہے، جب اس کا راوی غیر ثقہ اور غیر معتبر ہے تو جاہل و ناواقف آدمی اپنی جہالت کی وجہ سے ان احادیث کو صحیح سمجھے گا، اور اس کو دین کا ایک جزو اور حصہ سمجھ کر اس کے مطابق عمل کرے گا جب کہ واقع اور نفس الامر میں وہ دین میں داخل نہیں ہیں جس کی وجہ سے وہ شخص بدعت کا مرتکب ہوگا اور اس طرح دین میں تحریف بھی ہوگی، امر بالمعروف اور نہی عن المنکر اور اللہ اور اس کے رسول اور تمام مؤمنین کی خیر خواہی اور نصیحت ہر شخص پر بقدر استطاعت لازم و واجب ہے تو ان ائمہ حدیث پر اپنی معلومات کی بنا پر نصیحت نہی عن المنکر

امر بالمعروف لازم و واجب ہے، لوگوں کو گمراہی سے بچانا ان کی ذمہ داری ہے، اس لیے ان لوگوں نے ضعیف، متروک، غیر معتبر راویوں پر خود بھی جرح کی اور دوسرے لوگ جو اس پر قادر ہیں ان کو جرح کرنے کا حکم دیا، ان روایتوں کے ضعف کو جانتے ہوئے بھی عوام الناس کے سامنے ان روایتوں کو بیان کیا جائے گا اور ان کے عیوب کو ظاہر نہیں کیا جائے گا تو عوام الناس ان بیان کرنے والوں کے علم پر اعتماد کرتے ہوئے ان روایتوں کو صحیح سمجھیں گے، ان روایتوں پر عمل کریں گے اس طرح سے وہ بیان کرنے والے ان لوگوں کو گمراہ کرنے کا ذریعہ بنیں گے اور اس ضلالت و گمراہی کا وبال ان لوگوں کے سر ہوگا، ان خود ساختہ محدثین کو سوچنا چاہیے کہ ہمارے اس طرز عمل کا کیا ہی بد انجام ہے، اگر حدیث بیان کرنے کا اتنا ہی شوق ہے تو ہر مضمون کی صحیح حدیثیں کافی تعداد میں ہیں انھیں کو بیان کر کے شوق کو پورا کیا جاسکتا ہے پھر کیا ضرورت رہ جاتی ہے ضعیف و منکر احادیث کو بیان کرنے کی۔

**ضعیف حدیث کا بالکل اعتبار نہیں:** امام مسلم کی اس عبارت إذَا أَخْبَارَ فِي أَمْرِ الدِّينِ إِنَّمَا تَأْتِي بِتَحْلِيلٍ أَوْ تَحْرِيمٍ أَوْ أَمْرٍ أَوْ نَهْيٍ أَوْ تَرْغِيبٍ أَوْ تَرْهِيْبٍ سے پتہ چلا کہ کسی قسم کے مضمون میں چاہے وہ تحلیل سے متعلق ہو یا تحریم سے متعلق ہو یا ترغیب و ترہیب سے متعلق ہو، ضعیف احادیث کا اعتبار نہیں ہوگا اور اس کے مطابق عمل کرنا صحیح نہیں ہوگا، یہی مذہب امام بخاری، ترمذی، معین، ابن حزم اور ابوبکر بن العربی کا بھی ہے اور امام ترمذی رحمہ اللہ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے، چنانچہ کتاب العلل میں فرماتے ہیں: فَكُلُّ مَنْ رَوَى عَنْهُ حَدِيثٌ مِمَّنْ يَتَّهَمُونَ أَوْ يَضَعِفُونَ لِفُتْلِهِ وَلِكُثْرَةِ خَطَايَاهُ وَلَا يَعْرِفُ ذَلِكَ الْحَدِيثُ إِلَّا مِنْ حَدِيثِهِ فَلَا يَحْتَجُّ بِهِ۔ اس عبارت میں کوئی تخصیص نہیں ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے یہاں بھی یہ حکم عام ہے چاہے وہ احادیث احکام و عقائد کی ہوں یا ترغیب و ترہیب کی ہوں، اس کے مقابل میں جمہور علماء کا قول یہ ہے کہ تحلیل و تحریم، احکام و عقائد کی حدیث میں ضعیف حدیثوں کا اعتبار نہیں ہے مگر فضائل اور ترغیب و ترہیب میں ان کو ذکر کیا جاسکتا ہے۔

ضعیف حدیث پر اعتماد اور اس پر عمل کرنے کے بارے میں علماء کے تین قول ہیں، پہلا قول تو یہی امام مسلم، ترمذی و بخاری وغیرہ کا ہے کہ کسی بھی مضمون سے متعلق حدیث ہو سب کے لیے حدیث صحیح ہونا ضروری ہے اس لیے کہ ترغیب و ترہیب سے اس شے کا استحباب یا کراہت ثابت ہوگی اور استحباب و



اس کے ثبوت کا اعتقاد نہ رکھے بلکہ احتیاط کی نیت سے عمل کرے، قال السخاوی سمعت شیخنا ابن حجر مراراً يقول شرط العمل بالحديث الضعيف ثلاثة الاول متفق عليه وهو أن يكون الضعيف غير شديد فيخرج من انفراد من الكذابين او المتهمين أو من فحش غلطه. والثاني أن يكون مندرجاً تحت أصل عام فيخرج ما يخترع بحيث لا يكون له أصل أصلاً والثالث أن لا يعتقد عند العمل به ثبوته لئلا ينسب إلى النبي صلى الله عليه وسلم ما لم يقله بل يعتقد الاحتياط.

اسی کو دوسرے الفاظ میں علامہ دوانی نے اپنی کتاب انموذج العلوم میں ذکر کیا ہے کہ ایسا عمل جس میں حرمت و کراہت کا احتمال نہیں ہے، قواعد شرعیہ کی بنا پر وہ عمل فی نفسہ جائز ہے اور جائز عمل مستحب بھی ہو سکتا ہے اور غیر مستحب بھی، اس حدیث ضعیف کی وجہ سے احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ اس پر عمل کر لیا جائے، ممکن ہے وہ ثواب مذکور مل جائے، أوقع الحديث شبهة الاستحباب فصار الاحتياط ان يعمل به واستحباب الاحتياط معلوم من قواعد الشرع. اور اگر وہ عمل ایسا ہے جس میں حرمت و استحباب دونوں کا احتمال ہے تو حدیث ضعیف کی بنا پر اس پر عمل کو مستحب نہیں کہا جاسکتا، اسی طرح اس حدیث سے اس عمل کی حرمت پر استدلال نہیں کیا جاسکتا، اس لیے کہ حرمت و استحباب ایک حکم شرعی ہے اور حدیث ضعیف سے کوئی شرعی حکم نہیں ثابت کیا جاسکتا اور اگر وہ عمل کراہت و استحباب کے درمیان دائر ہے تو دیکھا جائے گا کہ کون سا پہلو رائج ہے اگر جہت کراہت شدید ہے اور جہت استحباب ضعیف ہے تو ترک رائج ہوگا؛ اور اگر جہت استحباب قوی اور جہت کراہت ضعیف ہے تو جانب استحباب کو ترجیح ہوگی اور اگر کراہت و استحباب دونوں برابر ہیں تو اس کو مستحب ہونا چاہیے اس لیے کہ مباح بھی نیت سے عبادت بن جاتا ہے تو جس میں استحباب کا شبہ ہو بدرجہ اولیٰ عبادت بن جائے گا۔ اور امام نوویؒ کی عبارت میں حدیث ضعیف سے جواز کی جو بات ہے تو امام نوویؒ کا مقصد حدیث ضعیف سے اس شے کی اباحت ثابت کرنا نہیں ہے اس لیے کہ وہ شے تو فی نفسہ جائز تھی بلکہ امام نوویؒ کا مقصد اس شے کی اباحت کو استحباب کی تمہید کے طور پر ذکر کرنا ہے؛ ابن تیمیہ اور علامہ خفاجی نے اس اعتراض کا ایک اور طرح جواب دیا ہے، جس کا بھی حاصل قریب قریب یہی ہے، ان دونوں حضرات کے کہنے کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک ہے عمل کا ثبوت اور دوسرے خاص طرح کی اس فضیلت کا ثبوت، نفس عمل کا ثبوت

احادیث صحیحہ سے ہونا ضروری ہے، اگر نفسِ عمل کا ثبوت احادیثِ ضعیفہ سے ہے تو مسئلہ کا اعتبار نہیں ہوگا، خاص اس طرح کی فضیلت کا ثبوت احادیثِ ضعیفہ سے ہو تو معتبر ہے، یہ حضرات اعمال اور فضائل اعمال میں فرق کرتے ہیں، ان حضرات کے قول کا خلاصہ استحباب العمل یثبت بالحدیث الصحیح و الرجاء بخصوص ذلك الثواب یثبت بالحدیث الضعیف ہے، چنانچہ ابن تیمیہ کا قول ہے: لیس معناه اثبات الاستحباب بالحدیث الذی لایحتج به فان الاستحباب حکم شرعی فلا یثبت الا بدلیل شرعی۔ اور پھر آگے چل کر فرماتے ہیں: إنما مرادهم بذلك أن يكون العمل قد ثبت أنه مما يحبه الله أو مما يكرهه الله بنص أو إجماع كتلاوة القرآن والتسبیح والدعاء والصدقة والعق و الاحسان إلى الناس ونحو ذلك فاذا روى حديث في فضل بعض الاعمال المستحبة وثوابها و كراهة بعض الاعمال وعقابها فمقادير الثواب والعقاب وانواعه اذا روى فيها حديث لا نعلم أنه موضوع جازت روايته والعمل به بمعنى ان النفس ترجو ذلك الثواب او تخاف ذلك او تخاف ذلك العقاب۔ پھر اور آگے چل کر فرماتے ہیں: فإذا تضمنت احاديث الفضائل الضعيفة تقديرا وتحديد امثل صلاة في وقت معين بقراءة معينة أو على صفة معينة لم يجز ذلك لان استحباب هذا الوصف المعين لم يثبت بدليل شرعی فاما تقدير الثواب المروى فيه فلا يضر ثبوته ولا عدم ثبوته۔ (فتاویٰ ابن تیمیہ: ۶۷۸/۶۷۹)

تیسرا قول: ہر طرح کے مضامین میں حدیثِ ضعیف کا اعتبار ہوگا، حتیٰ کہ احکامات میں بھی اس کا اعتبار ہوگا، اسی کے مطابق امام احمد کی ایک روایت ہے اور بقول ابن قیم یہی تمام ائمہ اور فقہاء کا قول ہے۔

کس قسم کی ضعیف حدیث مراد ہے: امام احمدؒ کے یہاں احکامات میں کس قسم کی ضعیف حدیث کا اعتبار ہے اس کی تعیین میں علماء کا اختلاف ہے، ابن تیمیہ اور ابن قیم کی رائے یہ ہے کہ امام احمد کی مراد حدیثِ ضعیف سے حدیثِ حسن ہے، جیسے عمرو بن شعیب عن أبيه عن جده کی حدیث، یا ابراہیم الحجری کی حدیث اور اس قسم کے لوگوں کی احادیث جن کی روایت کردہ احادیث کی ترمذی کبھی تحسین کرتے ہیں اور کبھی تصحیح کرتے ہیں، ان دونوں حضرات کی رائے یہ ہے کہ متقدمین کے یہاں حدیث کی



کل دو ہی قسمیں تھیں صحیح اور ضعیف اور ضعیف کی دو قسمیں متروک و غیر متروک، امام ترمذی نے آکر حدیث کی تین قسمیں کردی، صحیح، حسن، ضعیف، وہی غیر متروک حسن ہے، ابن تیمیہ کی اس رائے سے جمہور علماء کو اتفاق نہیں ہے، اس لیے کہ اگر ضعیف سے امام احمد کی مراد حدیث حسن ہے تو حدیث حسن سے استدلال کرنا سبھی علماء کے نزدیک صحیح ہے، امام احمد کی کوئی تخصیص نہیں ہے، نیز امام احمد کے کلام سے بظاہر تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ حدیث ضعیف اگرچہ درجہ میں حسن سے کم ہو پھر بھی وہ معتبر ہے، کچھ لوگوں نے حدیث ضعیف کو چار قسموں میں منقسم کیا ہے پھر اس کی پہلی دوسری قسم کو امام احمد کی مراد بتلایا ہے (۱) حدیث ضعیف کہ اس کا ضعف شاہد و متابع سے ختم ہو جائے اور حسن لغیرہ بن جائے (۲) ضعیف متوسط جس کا راوی ضعیف الحدیث منکر الحدیث یا مردود الحدیث ہے (۳) حدیث ضعیف جس کا راوی متہم بالکذب یا متروک ہو (۴) حدیث ضعیف جس کو موضوع کہا جاتا ہے، حافظ ابن حجر نے اجماع نقل کیا ہے کہ جس حدیث ضعیف کا راوی کاذب متہم بالکذب یا متروک ہو ایسی حدیث کا اعتبار نہیں ہے اس لیے امام احمد کی مراد حدیث ضعیف سے ضعیف کی پہلی اور دوسری قسم ہے۔

معدن: کان موضع استخراج الجوهر من ذهب ونحوه، مکان کل شیء فیہ أصله و مرکزہ لعلہا ای لعل کلہا. اکاذیب اکذوبۃ کی جمع ہے، جھوٹ، أهل القناعة قاف کے فتح کے ساتھ قنع قنعاً وقناعةً رضی بما أعطی. مراد عدالت اور کمال اتقان و ضبط ہے کہ اس کی وجہ سے اس کی بات پر اطمینان ہو، مقنع العدل یرضی بشہادته. یقال شاہد مقنع ای یقنع بشہادته واحد و جمع سب کے لیے واحد ہی استعمال ہوتا ہے، اکثر من أن یضطر، اسم تفضیل میں مفضل و مفضل علیہ کسی وصف میں اشتراک ہوتا ہے، پھر وہ وصف مفضل میں مفضل علیہ سے زیادہ ہوتا ہے، لیکن کبھی کبھی اسم تفضیل کا استعمال اس طرح ہوتا ہے کہ اس میں یہ بات نہیں پائی جاتی جیسے کہا جاتا ہے، فلان اعقل من ان یکذب، فلان اجل من الریاء، یعنی فلان ابعدا الناس من الکذب بسبب عقلہ ابعدا الناس من الریاء بسبب جلالہ اس طرح کے اسالیب کلام میں متکلم کا مقصد مدخول من سے بعد و دوری کو دلیل کے ساتھ بیان کرنا ہوتا ہے اور یہ اسم تفضیل اصطلاحی نہیں ہوتا ہے اور وہ من، من تفضیلیہ نہیں ہوتا ہے، بلکہ اس میں ابعدا کے معنی کی تضمین ہوتی ہے اور وہ من، ابعدا سے متعلق ہوتا ہے۔ اکثر من ان یضطر کا استعمال اسی طریقہ پر ہے۔ ابعدا من ان یضطر بسبب

کثرة الأحادیث الصحيحة.

وَلَا أَحْسِبُ كَثِيرًا مِمَّنْ يُعْرِجُ مِنَ النَّاسِ عَلَى مَا وَصَفْنَا مِنْ هَذِهِ الْأَحَادِيثِ الضَّعَافِ وَالْأَسَانِيدِ الْمَجْهُولَةِ وَيَعْتَدُّ بِرَوَايَتِهَا بَعْدَ مَعْرِفَتِهِ بِمَا فِيهَا مِنَ التَّوَهُينِ وَالضَّعْفِ إِلَّا أَنْ الذِّي يَحْمِلُهُ عَلَى رَوَايَتِهَا وَالْإِعْتِدَادِ بِهَا أَرَادَةَ التَّكْثِيرِ بِذَلِكَ عِنْدَ الْعَوَامِ وَلَئِنْ يُقَالُ مَا أَكْثَرَ مَا جَمَعَ فَلَانٌ مِنَ الْحَدِيثِ وَالْفَ مِنْ الْعَدَدِ وَمِنْ ذَهَبَ فِي الْعِلْمِ هَذَا الْمَذْهَبَ وَسَلَكَ هَذَا الطَّرِيقَ فَلَا نَصِيبَ لَهُ فِيهِ وَكَانَ بَانَ بِسْمِي جَاهِلًا أَوَّلَى مِنْ أَنْ يُنْسَبَ إِلَى الْعِلْمِ.

ترجمہ: بہت سے لوگ جو اہتمام کرتے ہیں اس چیز کا جس کو ہم نے بیان کیا یعنی ان ضعیف روایتوں اور مجہول سندوں کا اور اس میں جو ضعف و کمزوری ہے اس کے جاننے کے بعد بھی اس کی روایت کو اہمیت دیتے ہیں میں ان کے متعلق نہیں سمجھتا ہوں سوائے اس بات کے کہ ان کو اس قسم کی روایت کرنے اور اہمیت دینے پر ابھار رہا ہے اپنا کثرتِ علم ثابت کرنے کا جذبہ عوام الناس میں اور یہ کہ کہا جائے فلاں نے کس قدر حدیثیں جمع کی ہیں، اور اس کی کس قدر تصنیفات ہیں اور جو شخص علم میں اس قسم کے طرز عمل کو اختیار کرے اور یہ راستہ اختیار کرے، تو اس کو علم سے کوئی واسطہ نہیں ہے اور جاہل کہلائے جانے کا زیادہ سزاوار ہے عالم کہلانے سے۔

### ضعیف و منکر روایات بیان کرنے کا محرک اپنا امتیاز ظاہر کرنا ہے

بہت سے لوگ موضوع و منکر روایتیں اسلام دشمنی اور دین میں تحریف و تبدیل کے جذبہ کے تحت پھیلاتے تھے کچھ لوگ مالی منفعت اور بادشاہوں کا قرب و خوشنودی حاصل کرنے کے جذبہ سے منکر و موضوع حدیثیں بیان کرتے پھرتے تھے، امام مسلم فرماتے ہیں کہ ہم ان خود ساختہ محدثین کے بارے میں یہ گمان و خیال تو نہیں کرتے ہیں مگر ان کے بارے میں ہمارا یہ خیال ضرور ہے کہ ان کا مقصد منکر و ضعیف روایتوں کے بیان کرنے سے عوام الناس کے اندر دیگر محدثین کے مقابلہ میں اپنا امتیاز ظاہر کرنا اور عوام الناس کو یہ باور کرانا ہے کہ مجھ سے بڑا کوئی عالم نہیں ہے، کھلی ہوئی بات ہے کہ یہ علماء کا طریقہ نہیں ہے بلکہ جہلاء کا طریقہ ہے، علم وہ ہے جس کو عالم لوگ تسلیم کریں، جاہل و ناواقف لوگوں کا کیا

اعتبار ہے وہ لوگ اگر کسی کو بڑا عالم خیال کریں گے تو ان کے سمجھنے سے کیا ہوتا ہے، حدیث کے امام اور فاضل ایسے شخص کو جو ہر قسم کی حدیثیں نقل کرے صحیح اور ضعیف میں تمیز نہ کرے اس کو جاہل و بے وقوف سمجھیں گے۔

وَقَدْ تَكَلَّمَ بَعْضُ مُنْتَحِلِي الْحَدِيثِ مِنْ أَهْلِ عَصْرِ نَافِي تَصْحِيحِ الْأَسَانِيدِ وَسَقِيمِهَا بِقَوْلٍ لَوْ ضَرَبْنَا عَنْ حِكَايَتِهِ وَذَكَرَ فُسَادَهُ صَفْحًا لَكَانَ رَايَا مَتِينًا وَمَذْهَبًا صَحِيحًا إِذَا لَاعْرَاضُ عَنِ الْقَوْلِ الْمَطْرُوحِ أَحْرَى لَا مَاتَتِهِ وَأَحْمَالُ ذِكْرِ قَائِلِهِ وَاجْدَرُ أَنْ لَا يَكُونَ ذَلِكَ تَنْبِيْهَا لِلْجُهَالِ عَلَيْهِ غَيْرَ أَنَّا لَمَّا تَخَوَّفْنَا مِنْ شُرُورِ الْعَوَاقِبِ وَاعْتِرَارِ الْجَهْلَةِ بِمُحَدَّثَاتِ الْأُمُورِ وَإِسْرَاعِهِمْ إِلَى اعْتِقَادِ خَطَأِ الْمُخْطِئِينَ وَالْأَقْوَالِ الشَّاقِطَةِ عِنْدَ الْعُلَمَاءِ رَأَيْنَا الْكَشْفَ عَنْ فُسَادِ قَوْلِهِ وَرَدَّ مَقَالَتِهِ بِقَدَرِ مَا يَلِيقُ بِهَا مِنَ الرَّدِّ أَجْدَى عَلَى الْأَنَامِ وَأَحْمَدَ لِلْعَاقِبَةِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى.

ترجمہ: ہمارے زمانہ کے بعض ایسے لوگ جو جھوٹ موٹ کے محدث ہیں ان لوگوں نے اسناد کو صحیح اور ضعیف قرار دینے میں ایک ایسی بات کہی ہے کہ اگر ہم ان کے قول کو نقل نہ کریں اور اس کا ابطال نہ کریں تو یہ ایک عمدہ تجویز اور صحیح راستہ تھا اس لیے کہ غلط بات کی طرف التفات نہ کرنا، اس قول کو بے اثر کرنے کے لیے اور اس کے قائل کو گم نام کرنے کے لیے بہت مناسب طریقہ ہے، اور (یہ اعراض) جاہلوں کو اس سے بے خبر رکھنے کے لیے بہت مناسب شکل ہے مگر یہ کہ جب ہم کو انجام کی برائی کا اور جاہلوں کے نئی باتوں پر فریفتہ ہو جانے کا اور خطا کاروں کی غلط باتوں پر اور علماء کے نزدیک ساقط الاعتبار قول پر جلد اعتقاد کر لینے کا اندیشہ ہوا تو ہم نے اس قول کی غلطی کو ظاہر کر دینا اور ان کی بات کی تردید کرنا جس قدر ترید مناسب ہو لوگوں کے لیے زیادہ مفید خیال کیا، اور انجام کے اعتبار سے بہتر سمجھا اگر اللہ تعالیٰ چاہے۔

جب باطل بات سے ضلالت و گمراہی کا اندیشہ ہو

اُس وقت اس کی تردید کرنا چاہیے

باطل قول اور غلط نظریہ کی بلا ضرورت تردید نہیں کرنی چاہیے اور اس کو زیادہ اہمیت نہیں دینی چاہیے

اس لیے کہ جب اس کو چھیڑا جائے گا اور اس کا ذکر کیا جائے گا تو خواہ مخواہ اپنے حلقہ کے لوگوں کی بھی توجہ ادھر ہو جائے گی اور بہت سے جاہل اور ناواقف قسم کے لوگوں کو بھی اس کا علم ہو جائے گا اور اس بات کا بھی اندیشہ ہوگا کہ اپنے حلقہ کے لوگ بھی اس سے متاثر ہو کر اس کو اختیار کر کے گمراہ ہونے لگیں اس لیے بہتر یہی ہے کہ اس کی طرف توجہ نہ کی جائے، کچھ دنوں کے بعد وہ نظریہ اپنی موت مر جائے گا لیکن اگر وہ باطل نظریہ بلا آپ کی تردید اور ابطال کے لوگوں کے درمیان پھیل رہا ہو یا اس طرح کا قوی اندیشہ ہو کہ وہ لوگوں کے درمیان پھیل جائے گا اور لوگ اس سے متاثر ہوں گے تو اس کا ابطال اس کی تردید مفید اور بہتر ثابت ہوگی، لوگوں کے کان اس گرے پڑے قول سے پہلے ہی سے واقف ہیں یا واقف ہو جائیں گے تو آپ کی تردید اس کے پھیلانے اور لوگوں کے متاثر ہونے کا ذریعہ نہیں ہوگی۔

بعض منتحلی الحدیث. انتحل الشعر والقول: دوسرے کے شعر یا دوسرے کی بات کو اپنی طرف منسوب کیا، محدث ہیں نہیں مگر پھر بھی علم حدیث کی مہارت کو اپنی طرف منسوب کرتے اور محدث بنتے ہیں، ایسے خود ساختہ محدث جنہوں نے ایسی غلط بات کہی وہ کون لوگ ہیں اس کی تعیین کوئی ضروری نہیں ہے اور اس پر کوئی مسئلہ موقوف نہیں ہے، پھر بھی علماء نے اس کی تعیین کی کوشش کی ہے۔

بعض منتحلی الحدیث سے مراد: علماء حدیث و شراح حدیث سے دو قول منقول ہیں: (۱) اس سے مراد امام بخاری اور ان کے استاذ علی بن مدینی ہیں، امام نووی، ابن رجب حنبلی، حافظ ابن حجر اور سخاوی کا یہی قول ہے (۲) اس سے مراد علی بن مدینی ہیں، ابن کثیر اور علامہ بلقینی کی یہی رائے ہے۔

قال النووي في التقريب منهم من شرط اللقاء وحده وهو قول البخاري وابن المديني. قال ابن رجب الحنبلي في شرح العلل للترمذي اما جمهور المتقدمين فعلى ما قال ابن المديني والبخاري وهو القول الذي انكره المسلم على من قاله قال الذهبي في سير اعلام النبلاء بل افتتح كتابه بالحط على من اشترط اللقي لمن روى عنه بصيغة عن وانما يقول ذلك ابو عبد الله البخاري وشيخه علي بن المديني. وقال الحافظ في مقدمة فتح الباري ان مسلماً كان مذهبه على ما صرح به في مقدمة صحيحه وبالغ في الرد على من خالفه ان الاسناد المعنعن له حكم الاتصال اذا تعاصر المعنعن ومن عنعن عنه وان لم يثبت اجتماعهما الا ان كان المعنعن مدلساً والبخاري

لا يحمل ذلك على الاتصال حتى يثبت اجتماعهما ولو مرة وقد اظهر البخارى هذا المذهب فى تاريخه. وقال الحافظ فى النكت على كتاب ابن الصلاح وقد قيل ان القول الذى رده مسلم هو الذى عليه ائمة هذا العلم على بن المدينى والبخارى قلت ادعى بعضهم ان البخارى انما التزم ذلك فى جامعہ لا فى اصل الصحة وخطأ فى هذه الدعوى بل هذا شرط فى اصل الصحة عند البخارى وقد اكثر من تعليل الاحاديث فى تاريخه بمجرد ذلك.

حافظ ابن كثير اختصار علوم الحديث میں لکھتے ہیں: قيل يريد البخارى والظاهر انه يريد به على بن المدينى فانه يشترط ذلك في أصل صحة الحديث وأما البخارى فانه لا يشترط في أصل الصحة ولكن التزم ذلك في كتابه الصحيح. قال البلقيني في محاسن الاصطلاح قيل يريد مسلم بذلك البخارى الا ان البخارى لا يشترط ذلك في أصل الصحة ولكن التزم فى جامعہ ولعله يريد ابن المدينى فانه يشترط ذلك في أصل الصحة.

عبارات بالا سے یہ بات ثابت ہوئی کہ علی بن المدینی تو متفقہ طور سے مراد ہیں البتہ بخاری کے سلسلہ میں اختلاف ہے اور اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ آیا امام بخاری نے حدیث معنعن میں لقاء کو حدیث کی صحت کے لیے ضروری قرار دیا ہے یا صرف اپنی کتاب میں لقاء اور سماع والی ہی معنعن حدیث کو نقل کیا ہے، امام مسلم کی یہ سخت تنقید دینی غیرت کی بنیاد پر ہے، معنعن میں لقاء کی شرط سے حدیث کے ایک بہت بڑے ذخیرہ سے دست بردار ہونا پڑے گا، اور یہ شرط تثبیت کے قبیل سے نہیں ہے بلکہ تعنت کے قبیل سے ہے اور یہ دین کو ڈھانے اور برباد کرنے کے مرادف ہے، مگر جن لوگوں نے شرط لگائی ہے ان کی نیت دین کی حفاظت ہے کہ محتاط طریقہ سے جو بات ثابت ہو اسی کو اختیار کیا جائے مگر اس طرح کی غلط فہمیوں سے غیرت دینی بھڑک اٹھتی ہے، اور غضب فی اللہ ظاہر ہوتا ہے اور اس کی وجہ سے دوسرے پر تنقید اور اس کی تنقیص آدمی کرتا ہے بلکہ ہاتھ پائی اور لڑائی کی نوبت آ جاتی ہے، حضرت موسیٰ اور حضرت ہارون کا قصہ، صحابہ کے مشاجرات ہمارے سامنے ہیں اس لیے ہم کو ان میں سے کسی پر طعن کرنا جائز نہیں ہے۔

(۳) امام مسلم کی اس سخت تنقید کی بنیاد پر بعض لوگوں نے کہا کہ امام مسلم کی مراد کچھ اور لوگ ہیں جن کا علم حدیث میں کوئی مقام نہیں ہے اور ممکن ہے کہ علی بن مدینی کا یہ قول امام مسلم تک نہ پہونچا ہو اور امام بخاری کی رائے آج بھی علماء کو واضح اور منفتح طور سے معلوم نہیں ہے، حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ کا قول الحل المفہم میں منقول ہے: الظاهر انه لم يقصد الا احقاق ما هو حق عنده ورد ما بلغه من قول بعض العلماء الا أنه لم يسمعه ممن هو علم في العلم أو امام في الحديث والا لما اقدم على مثل هذه الالفاظ و إنما بلغه هذا القول ممن ليس له كثير اعتداد في اصحاب العلوم.

سقیم: بیمار، اس سے حدیث ضعیف مراد ہے، بعض نسخوں میں تسقیم ہے تضعیف کے معنی میں اور یہی تصحیح کے مناسب ہے، لو ضربنا ضرب عنه واضرب عنه. روکا، منع کیا اعراض کیا، اس معنی میں اضرب زیادہ مستعمل ہے۔ صفحہ حاضر بنا کا مفعول مطلق ہے قعدت جلوساً کی طرح متین قوئے معنی میں، المطرح باب تفعیل سے اتم مفعول، لاماتتہ واحمال ذکر قائلہ الاعراض کی علت ہے اور اسی سے متعلق ہے، تنبیہاً للجهال نبهہ علی الأمر واقف کیا، بتلایا، اغترار دھوکا کھانا، جہلۃ جاہل کی جمع ہے، رأینا۔ لہما کا جواب ہے، الکشف مفعول اول ہے، أجدی وأحمد، مفعول ثانی ہے۔

وزعم القائل الذي افتتحنا الكلام على الحكاية عن قوله والاخبار عن سوء رويته ان كل اسناد لحديث فيه فلان عن فلان وقد احاط العلم بانهما قد كانا في عصر واحد وجائز ان يكون الحديث الذي روى الراوى عن روى عنه قد سمعه منه وشافه به غير انه لا نعلم له منه سماعاً ولم نجد في شيء من الروايات انهما التقيا قط او تشافها بحديث ان الحجة لا تقوم عنده بكل خبر جاء هذا المبحى حتى يكون عنده العلم بانهما قد اجتمعا من دهرهما مرة فصاعدا او تشافها بالحديث بينهما او يرد خبر فيه بيان اجتماعهما او تلاقيهما مرة من دهرهما فما فرقها فان لم يكن عنده علم ذلك ولم تأت رواية تخبر ان هذا الراوى عن صاحبه قد لقيه مرة وسمع منه شيئاً لم يكن في نقله الخبر عن



روی عنہ علم ذلك والامر كما وصفنا حجة و كان الخبر عند موقوفا حتى  
يرد عليه سماعه منه لشيء من الحديث قل أو كثر في رواية مثل ما ورد.

ترجمہ: جس قائل کے قول کو نقل کرنے کے لیے اور اس کے باطل نظریات کو بیان کرنے کے لیے ہم نے اپنی گفتگو کا آغاز کیا اس کا یوں گمان ہے کہ جو اسناد حدیث کی ایسی ہو جس میں فلاں عن فلاں ہے اور ساتھ ہی ان دونوں کے بارے میں یقین سے معلوم ہے کہ وہ دونوں ایک زمانہ میں تھے اور ممکن ہے کہ جس حدیث کو راوی نے مروی عنہ سے روایت کیا ہے، اس کو اس سے سنا بھی ہو اور رُو دَر رُو اس حدیث کو لیا ہو مگر ہم کو معلوم نہیں ہو سکا، اس کا اس سے سنا، اور ہم کسی روایت میں تصریح نہیں پاتے ہیں کہ دونوں کبھی ملے تھے یا ان سے منہ در منہ بات چیت ہوئی تھی تو ایسی اسناد سے مروی حدیث سے استدلال کرنا صحیح نہیں ہے اس کے نزدیک یہاں تک کہ اس کو علم ہو جائے کہ وہ دونوں اپنی عمر میں ایک بار یا متعدد بار مل چکے ہیں، یا اس کے درمیان رُو دَر رُو گفتگو ہو چکی ہے یا کوئی دوسری روایت آئے جس میں ذکر ہو ان دونوں کے جمع ہونے یا ان دونوں کے ملاقات کرنے کا اپنی زندگی میں ایک بار یا متعدد بار، پس اگر اس کو اس بات کا علم نہ ہو اور نہ کوئی روایت آئے، جو بیان کرے کہ یہ راوی اپنے صاحب سے ایک بار مل چکا ہے اور اس سے کچھ سن چکا ہے تو کچھ حجت و دلیل نہ ہوگی اُس راوی کے نقل کرنے میں حدیث کو اس شخص سے جس سے روایت کیا ہے اس حدیث کو جب بات ایسی ہو جیسا ہم نے بیان کیا اور حدیث اس کے نزدیک موقوف رہے گی یہاں تک کہ اس کا اس شخص سے سنا تھوڑی حدیث کا یا زیادہ کا کسی روایت سے معلوم ہو جائے جس طرح اس کو حدیث معنعن کا علم ہوا ہے (یعنی سند کی صحت کے ساتھ)

### حدیث معنعن کی تصحیح میں جعلی اور خود ساختہ محدثین کا مذہب

حدیث معنعن کی تعریف: حدیث کی روایت کرنے کی مختلف صورتیں ہیں، کہیں حدثنا فلاں کہیں أخبرنا فلاں کہیں سمعت عن فلاں کہیں ”فلاں عن فلاں“ ہے جس حدیث کی روایت فلاں عن فلاں کے طریقہ سے ہو اسی حدیث کو معنعن حدیث کہا جاتا ہے (اسم مفعول کا صیغہ ہے) اور اس طرح روایت کرنے والے شخص کو معنعن (اسم فاعل کا صیغہ) کہتے ہیں۔

حدیث مدس: (اسم مفعول) جس حدیث کا راوی اسناد میں تدلیس کرنے والا ہو، حدیث کی صحت

کے لیے سند کا متصل ہونا ضروری ہے، اگر راوی حدثنی، حدثنا، أخبرنی، أخبرنا، سمعتُ کے ذریعہ حدیث کی روایت کرتا ہے تو صراحت سے معلوم ہو جاتا ہے کہ راوی نے مروی عنہ سے سنا ہے لیکن اگر حدیث کی روایت عن عن کے ذریعہ ہے تو صراحت سے معلوم نہیں ہوا کہ راوی نے مروی عنہ سے سنا ہے، اس معنعن روایت کو کس صورت میں اتصال پر محمول کیا جائے گا؟ اور کس وقت میں انقطاع پر حمل کیا جائے گا؟ اس کی تین صورت ہے (۱) غیر مدلس راوی معنعن کا اپنے معاصر مروی عنہ سے لقاء و سماع ثابت ہے۔ (۲) غیر مدلس راوی معنعن کا اپنے معاصر مروی عنہ سے عدم لقاء و سماع ثابت ہے۔ (۳) غیر مدلس راوی معنعن کا اپنے معاصر مروی عنہ سے لقاء و سماع کا بھی ثبوت نہیں ہے، اسی طرح عدم لقاء و سماع کا بھی علم نہیں ہے، پہلی قسم بالاتفاق متصل ہے دوسری قسم بالاتفاق منقطع ہے، اسی تیسری قسم میں اختلاف ہے، امام مسلم علیہ الرحمہ کا مذہب اور امام مسلم کے دعویٰ کے مطابق جمہور ائمہ حدیث کا مذہب اس قسم کی حدیث میں یہ ہے کہ حدیث صحیح متصل ہوگی اور ان جعلی محدثین کے یہاں اس نوع کی حدیث منقطع غیر صحیح ہوگی، جب کسی صحیح حدیث سے راوی کا معاصر مروی عنہ سے لقاء یا سماع ثابت ہو جائے گا تب وہ لوگ اس حدیث کو صحیح متصل کہیں گے۔

ان کل اسناد لحدیث: کل اسناد لحدیث الخ ان کا اسم ہے، ان الحجۃ لا تقوم الخ یہ ان کی خبر ہے جملہ ہو کر زعم کا مفعول بہ ہوگا، جاء هذا المجہی، هذا المجہی مفعول مطلق نوعیت کے لیے ہے فان لم یکن عنده علم ذلك ذلك کا مشارالیه ملاقات و مشافہہ گفتگو ہے، لم یکن فی نقلہ الخبر ان لم یکن کی جزا ہے، حجة لم یکن کا اسم ہے فی نقلہ الخبر الخ لم یکن کی خبر مقدم ہے۔ عمن روی عنہ علم ذلك: ذلك کا مشارالیه ”الخبر“ ہے اس سے مراد روایت اور حدیث ہے، اکثر نسخوں میں، علم ذلك ہے اور بعض نسخوں میں صرف لفظ ذلك ہے، اگر لفظ علم نہ ہو تو اس کا ترجمہ و مطلب واضح ہے، اور اگر علم ذلك پڑھا جائے تو علامہ سندھی نے اس کی تاویل کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہ اضافت بیانیہ ہے جس میں مضاف بعینہ مضاف الیه ہوتا ہے یعنی ذلك العلم ترجمہ و مطلب اس صورت میں بھی وہی ہوا جو پہلی شکل میں تھا۔

وهذا القول یرحمک اللہ فی الطعن فی الاسانید قولٌ مخترعٌ مستحدثٌ غیرُ

مسبقٌ صاحبہ الیہ ولا مُساعدٌ لہ من اهل العلم علیہ وذلك أنَّ القول الشائع

المتفق عليه بين أهل العلم بالأخبار والروايات قديمًا وحديثًا أن كل رجل ثقة روى عن مثله حديثًا وجائزًا ممكن له لقاءه والسماع منه لكونهما جميعًا كانا في عصر واحد وان لم يأت في خبر قط انهما اجتماعًا وتشافها بكلام فالرواية ثابتة والحجة بها لازمة الا أن يكون هناك دلالة بيّنة أن هذا الراوى لم يلق من روى عنه او لم يسمع منه شيئًا فأما والامر مبهم على الامكان الذي فسرنا فالرواية على السماع ابدًا حتى يكون الدلالة التي بيّنا.

ترجمہ: اللہ تم پر رحم کرے یہ قول اسناد پر اعتراض کرنے کے سلسلہ میں گھڑا ہوا ایجاد کیا ہوا ہے اس سے پہلے اس کو کسی نے نہیں کہا ہے اور نہ ائمہ حدیث میں سے کسی نے اس کی اس بات پر موافقت کی ہے اور یہ اس لیے کہ مشہور مذہب جس پر ائمہ حدیث متقدمین ہوں یا متاخرین سب کا اتفاق ہے کہ ہر ثقہ شخص اپنے ہی طرح کے ثقہ شخص سے روایت کرے، کسی حدیث کو اور ان دونوں کا آپس میں ملنا اور سننا جائز و ممکن ہو ان دونوں کے ایک زمانہ میں موجود ہونے کی وجہ سے اگرچہ کسی حدیث میں تصریح نہ ہو کہ وہ دونوں ملے تھے یا زور و زور و گفتگو کی تھی تو بھی وہ روایت ثابت ہے اور اس سے حجت پکڑنا صحیح ہے الا یہ کہ وہاں پر کوئی واضح دلیل موجود ہو کہ یہ راوی اپنے مروی عنہ سے نہ ملا ہے اور نہ اس سے کچھ سنا ہے، لیکن بات مبہم ہو، امکان لقاء و سماع ہو جس کو ہم نے بیان کیا ہے تو روایت ہمیشہ سماع پر محمول ہوگی، یہاں تک کہ عدم لقاء کی دلیل پائی جائے جس کو ہم نے بیان کیا۔

امام مسلم اور جمہور کا مذہب: غیر مدلس راوی معنعن کا اپنے معاصر مروی عنہ سے لقاء، عدم لقاء کچھ بھی واضح طور سے ثابت نہ ہو، بات مبہم اور گول مول ہو مگر ملاقات و سماع ممکن ہو تو وہ حدیث صحیح متصل ہوگی، امام مسلم اسی کو تمام ائمہ حدیث کا مذہب بتلاتے ہیں اور اس کے خلاف اس حدیث کو منقطع اور غیر صحیح کہنے والے کو خود ساختہ محدث اور ان کے مذہب کو ایجاد بندہ اور ان کی من گھڑت بات بتاتے ہیں۔

فيقال لمخترع هذا القول الذي وصفنا مقالته او للذاب عنه قد اعطيت في جملة قولك ان خبر الواحد الثقة عن الواحد الثقة حجة يلزم به العمل ثم ادخلت فيه الشرط بعد فقلت حتى يعلم انهما قد كانا التقيا مرة فصاعدًا وسمع منه شيئًا فهل تجد هذا الشرط الذي اشترطته عن احد يلزم قوله والا

فَهَلُمَّ دَلِيلًا عَلَى مَا زَعَمْتَ.

ترجمہ: اس قول کے گھڑنے والے سے جس کی بات کو ہم نے بیان کیا ہے یا جو اس کی حمایت کرتا ہے اس سے کہا جائے گا کہ تم نے اپنی باتوں میں اس بات کو تسلیم کر لیا ہے کہ ایک ثقہ شخص کی روایت ایک ثقہ سے، حجت ہے اس پر عمل کرنا واجب ہے پھر تم نے خود اس کے بعد ایک شرط بڑھادی اور کہا کہ یہاں تک کہ معلوم ہو جائے کہ وہ دونوں ایک مرتبہ یا ایک مرتبہ سے زیادہ ملے ہوں اور ایک نے دوسرے سے کچھ سنا ہو تو کیا یہ شرط جو تم نے لگائی ہے کسی ایسے شخص سے منقول ہے جس کی بات ماننا لازم ہے اور اگر ایسا نہیں ہے تو کوئی دلیل پیش کرو اپنے دعویٰ پر۔

إن خبر الواحد الثقة عن الواحد الثقة حجة يلزم به العمل: خبر واحد حجت اور واجب العمل ہے، جمہور علماء اور تمام صحابہ کا یہی مذہب ہے نبی کریم ﷺ کے زمانہ میں خبر واحد کو حجت مانا جاتا تھا اور اس پر عمل کیا جاتا تھا، مسجد قبا میں بیت المقدس کو قبلہ بنا کر نماز ادا کی جا رہی تھی ایک شخص نے آ کر خبر دی کہ قبلہ بدل گیا ہے تو سب لوگوں نے قبلہ تبدیل کر دیا، شراب کی حرمت کا اعلان ایک شخص کر رہا ہے، اس اعلان کو سن کر لوگوں نے اپنی اپنی شرابوں کو بہا دیا، نبی کریم ﷺ نے اپنے عمال، قضاة، مبلغین کو روانہ کیا تا کہ لوگوں کو احکام شرعی بتلائیں اور احکام شرعی کو نافذ کریں، اگر خبر واحد حجت اور دلیل نہ ہو تو اس میں سے کوئی بات جائز نہ ہوتی، حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی وفات کے بعد ابو بکر، عمر، عثمان، علی رضی اللہ عنہم سب کا یہی معمول تھا کہ خبر واحد پر عمل کرتے تھے، اگر قیاس سے کوئی حکم جاری کیا تو خبر واحد کے مل جانے کے بعد اپنے قول سے رجوع کر لیا، اگر کسی سے کسی روایت کے متعلق تردد و توقف منقول ہے تو اس کی یہ وجہ نہیں ہے کہ ان کے یہاں خبر واحد حجت نہیں ہے بلکہ اس توقف و تذبذب کے دوسرے اسباب تھے مثلاً راوی کے بارے میں ان کو تذبذب تھا یا اس حدیث کا کوئی معارض پایا جاتا تھا یا واقعہ اہمیت کا حامل تھا، اس لیے مزید اطمینان و احتیاط حاصل کرنے کی ضرورت تھی۔

جعلی اور خود ساختہ محدثین سے اُن کے قول پر دلیل عقلی و نقلی کا مطالبہ

ہر دعویٰ کے لیے دلیل کی ضرورت ہوتی ہے، آپ حدیث معنعن کے اندر لقاء و سماع کی الگ سے شرط لگاتے ہیں اس اضافہ پر نقلی یا عقلی دلیل آپ کے پاس ہو تو اس کو پیش کریں۔

هَلَمَّ : اسم فعل مذکر، مؤنث، واحد، تشنیه، جمع ہر حالت میں اہل حجاز کے یہاں یکساں ہے، هَلَمَّ متعدی بھی ہے جیسے هَلَمَّ شُهَدَاءَ كُمْ . اور لازم بھی تعالٰی اور اقبل کے معنی میں۔

فان ادعى قول احد من علماء السلف بما زعم من ادخال الشريطة في تثبيت الخبر طُولِبَ به وَلَنْ يَجْدَ هو ولا غيره الى ايجاده سبيلا.

ترجمہ: اگر علماء سلف میں سے کسی کا قول بتاتا ہے حدیث کی تصحیح کے لیے اس شرط کے اضافہ کی جو اس نے کہا ہے، تو اس سے مطالبہ کیا جائے گا کہ اس کو پیش کرے اور وہ خود اور نہ ہی کوئی دوسرا اس کو بنا کر بھی پیش نہیں کر سکتا ہے۔

ان کے پاس کوئی دلیل نقلی نہیں ہے: اگر دلیل نقلی میں سلف کا قول پیش کرنا چاہے تو کسی کا قول بھی پیش نہیں کر سکتا ہے، اس لیے کہ ائمہ حدیث جن کی بات ماننا لازم ہے جن کی تقلید واجب ہے ان میں سے کسی کا بھی ایسا قول نہیں ہے، بلکہ اس کے خلاف ان کا قول ایسا مشہور اور شائع ذائع ہے کہ اس کے خلاف گھڑنا چاہے اور گھڑ کے پیش کرنا چاہے تو ان کے قول کے مشہور ہونے کی وجہ سے ایسا کرنا بھی ممکن نہیں ہے۔

وان هو ادعى فيما زعم دليلاً يحتج به قيل له وما ذلك الدليل فان قال قلته لاني وجدت رواية الاخبار قديماً وحديثاً يروى أحدهم عن الآخر الحديث ولم يعاينه ولا سمع منه شيئاً قط فلما رايتهم استجازوا رواية الحديث بينهم هكذا على الارسال من غير سماع والمرسل من الروايات في اصل قولنا وقول اهل العلم بالاخبار نيس بحجة احتجت لما وصفت من العلة الى البحث عن سماع راوى كل خبر عن راويه فاذا انا هجمت على سماعه منه لادنى شيء ثبت عندي بذلك جميع ما يروى عنه بعد فان عذب عنى معرفة ذلك او قفت الخبر ولم يكن عندي موضع حجة لمكان الارسال فيه. فيقال له فان كانت العلة في تضعيفك الخبر وتركك الاحتجاج به امكان الارسال فيه لزمك أن لا تثبت اسناداً مَعْنَعَنَا حَتَّى تَرَى فِيهِ السَّمَاعَ مِنْ أَوَّلِهِ إِلَى آخِرِهِ وَذَلِكَ أَنَّ الْحَدِيثَ الْوَارِدَ عَلَيْنَا بِاسْنَادِ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ فَبَيِّقِينَ نَعْلَمُ أَنَّ هِشَامًا قَدْ

سَمِعَ مِنْ أَبِيهِ وَإِنْ أَبَاهُ قَدْ سَمِعَ مِنْ عَائِشَةَ كَمَا نَعْلَمُ أَنَّ عَائِشَةَ قَدْ سَمِعَتْ مِنَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقَدْ يَجُوزُ إِذَا لَمْ يَقُلْ هِشَامُ فِي رِوَايَةٍ يَرْوِيهَا عَنْ أَبِيهِ سَمِعَتْ أَوْ أَخْبَرَنِي أَنَّ يَكُونُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ أَبِيهِ فِي تِلْكَ الرِّوَايَةِ إِنْسَانٌ آخَرُ أَخْبَرَهُ بِهَا عَنْ أَبِيهِ وَلَمْ يَسْمَعْهَا هُوَ مِنْ أَبِيهِ لَمَّا أَحَبَّ أَنْ يَرْوِيَهَا مَرْسَلًا وَلَا يَسْنِدُهَا إِلَى مَنْ سَمِعَهَا مِنْهُ. وَكَمَا يُمْكِنُ ذَلِكَ فِي هِشَامٍ عَنْ أَبِيهِ فَهُوَ أَيْضًا مُمَكِّنٌ فِي أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ وَكَذَلِكَ كُلُّ اسْنَادٍ لِحَدِيثٍ لَيْسَ فِيهِ ذِكْرُ سَمَاعٍ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ وَإِنْ كَانَ قَدْ عُرِفَ فِي الْجُمْلَةِ أَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ قَدْ سَمِعَ مِنْ صَاحِبِهِ سَمَاعًا كَثِيرًا فَجَائِزٌ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ أَنْ يَنْزِلَ فِي بَعْضِ الرِّوَايَةِ فَيَسْمَعَ مِنْ غَيْرِهِ عَنْهُ بَعْضُ أَحَادِيثِهِ ثُمَّ يَرْسُلُهُ عَنْ أَحْيَانًا وَلَا يَسْمَى مَنْ سَمِعَ مِنْهُ وَيَنْشِطُ أَحْيَانًا فَيَسْمَى الَّذِي حَمَلَ عَنْهُ الْحَدِيثَ وَيَتْرَكَ الْإِرْسَالَ وَمَا قَلْنَا مِنْ هَذَا مَوْجُودٌ فِي الْحَدِيثِ مُسْتَفِيزٌ مِنْ فِعْلِ ثَقَاتِ الْمُحَدِّثِينَ وَائِمَّةِ أَهْلِ الْعِلْمِ.

ترجمہ: اور اگر وہ اپنے قول پر کسی دلیل کا دعویٰ کرتا ہے جس سے اپنے قول پر استدلال کرتا ہے تو اس سے پوچھا جائے گا کہ وہ دلیل کیا ہے؟ پس اگر کہتا ہے کہ میں نے یہ قول اس لیے اختیار کیا ہے کہ میں حدیث کے اگلے پچھلے راویوں کو پاتا ہوں کہ ان میں کا ایک دوسرے سے حدیث کی روایت کرتا ہے درآنحالیکہ ان کو نہ دیکھا ہے اور نہ کبھی ان سے سنا ہے تو جب میں نے دیکھا ان لوگوں کو کہ انھوں نے حدیث کو بغیر سماع کے اس طرح مرسل نقل کرنے کو جائز رکھا ہے اور مرسل روایتیں ہمارے اور ائمہ حدیث کے مذہب کے مطابق حجت نہیں ہے تو مجھ کو ضرورت پڑی ہر حدیث کے راوی کے سماع کی تحقیق کرنے کی اس کی روایت کرنے والے سے اس وجہ سے جو میں نے بیان کیا ہے پھر جب اس سے سننے کا مجھ کو علم ہو جائے گا ذرا سی چیز کا بھی تو میرے نزدیک اس کی وجہ سے اس کے بعد اس کی تمام مرویات درست اور صحیح ہو جائیں گی، اور اگر مجھ کو اس کا علم نہیں ہوا تو میں خبر کو موقوف رکھوں گا اور میرے نزدیک وہ حجت نہیں ہوگی ارسال و انقطاع کے اندیشہ کی وجہ سے، تو اس سے جواب میں کہا جائے گا کہ اگر تمہارے حدیث کو ضعیف قرار دینے اور اس کو ناقابل استدلال سمجھنے کی وجہ اس میں ارسال کا اندیشہ ہے تو تم کو لازم ہوگا کہ کسی معنعن سند کو صحیح نہ کہو جب تک کہ اوّل سے آخر تک اس میں سماع کی تصریح نہ دیکھ



لو، اور یہ اس لیے کہ ایک حدیث (مثلاً) ہم تک پہنچی ہے، بشام بن عمرو عن ابیہ عن عائشہ کی سند سے پس یقین سے ہم جانتے ہیں کہ بشام نے اپنے باپ سے سنا ہے، اور ان کے باپ نے حضرت عائشہؓ سے سن رکھا ہے جس طرح ہم کو یقین سے معلوم ہے کہ حضرت عائشہؓ نے نبی کریم ﷺ سے سنا ہے اس کے باوجود جب بشام اپنی روایت میں جس کو اپنے باپ سے نقل کرتے ہیں ”سمعت“ یا ”اخبرنی“ نہ کہیں تو ممکن ہے کہ اس روایت میں ان کے درمیان اور ان کے باپ کے درمیان کوئی اور شخص ہو جس نے اس روایت کو ان کے باپ کے واسطے سے ان سے بیان کیا ہو اور انہوں نے خود اس کو اپنے باپ سے نہ سنا ہو اس لیے کہ بشام نے اس کو مرسل نقل کرنا چاہا اور جس سے سنا ہے اس کو ذکر کرنا مناسب نہ سمجھا ہو جس طرح یہ احتمال عن ابیہ میں ہے اسی طرح سے یہ احتمال ان کے باپ عن عائشہ میں بھی ہے، اور اسی طرح سے ہر حدیث کی اسناد میں ہے جس میں بعض کے بعض سے سننے کی تصریح نہ ہو اگرچہ فی الجملہ معلوم ہو، کہ ایک نے دوسرے سے بہت سی حدیثوں کو سن رکھا ہے اس لیے کہ ان میں سے ہر ایک کے لیے ممکن ہے کہ بعض روایتوں میں نیچے اتر کے اس کو دوسرے سے اس کی بعض حدیثوں کو سنا پھر اس کو کبھی مرسل بیان کرے اور جس سے سنا ہے اس کا نام نہ لے اور کبھی نشاط میں ہو پس نام لے اس کا جس سے حدیث حاصل کیا ہے اور ارسال کو چھوڑ دے، اور یہ احتمال جو ہم نے کہا ہے حدیث میں موجود ہے (فرضی و خیالی نہیں ہے) اور ثقہ محدثین اور ائمہ حدیث کے عمل کرنے کی وجہ سے معروف و مشہور ہے۔

دلیل عقلی: مرسل و منقطع روایات ضعیف ہیں اور منقطع اور مرسل حدیثوں کے بیان کرنے کا رواج اور اس کی عادت رہی ہے تو جب ایک معاصر دوسرے معاصر سے روایت کر رہا ہے تو اس ارسال و انقطاع کے رواج کی بنا پر اس روایت میں بھی ارسال و انقطاع کا امکان و احتمال موجود ہے جس سے اس حدیث کے ضعیف ہونے کا احتمال ہو گیا، اس لیے اس حدیث میں توقف کیا جائے گا یہاں تک کہ اس کے لقاء اور سماع کا علم ہو جائے تب اس کو متصل قرار دے کر صحیح اور حجت مانا جائے گا۔

و المرسل من الروایات ليس بحجة:

حدیث مرسل کی تعریف: ایسی حدیث جس کی سند میں اتصال نہ ہو، کہیں پر کوئی راوی محذوف و ساقط ہو، یہ تعریف اصطلاحی معضل منقطع، مرسل سب پر صادق ہے اور فقہاء کے یہاں اصطلاحی مرسل کی یہی تعریف ہے، امام مسلم نے اس جگہ مرسل اور ارسال کا لفظ استعمال کیا ہے ان کی مراد بھی مرسل

بمعنی منقطع اور ارسال بمعنی انقطاع ہے۔

مرسل کی مشہور تعریف: محدثین کے یہاں مرسل کی مشہور تعریف یہ ہے کہ تابعی نے کسی چیز کو براہ راست رسول اللہ ﷺ کی طرف منسوب کر دیا ہے۔

حدیث مرسل کا حکم: امام مسلم نے محدثین کا مذہب نقل کیا ہے کہ حدیث مرسل حجت نہیں، امام ترمذی بھی یہی فرما رہے ہیں: والحديث إذا كان مرسلًا فإنه لا يصح عند أكثر أهل الحديث قد ضعفه غير واحد منهم. اس لیے کہ جو راوی محذوف ہے اس کا حال معلوم نہیں ہے ممکن ہے کہ قوی ہو ممکن ہے کہ ضعیف ہو اور اگر اس کا نقل کرنے والا ایسا شخص ہو جو ہمیشہ ثقہ ہی سے روایت کرنے کا مدعی ہو تو یہ ابہام کے ساتھ توثیق ہوئی اور مبہم توثیق کا اعتبار نہیں ہے، امام شافعیؒ نے اپنی کتاب الرسالہ میں فرمایا ہے کہ حدیث مرسل تو اصل میں ضعیف ہی ہے، البتہ اس میں چند شرائط پائی جائیں تو اس حدیث مرسل کا اعتبار ہوگا، مرسل میں شرط یہ ہے کہ وہ محتاط ہو اپنی روایات مسندہ کو ضعیف و غیر مقبول راوی سے روایت نہ کرتا ہو، دوسری شرط یہ ہے کہ وہ مرسل کبار تابعین سے ہو، اور اس کے متن میں شرط یہ ہے کہ اس کا متابع یا شاہد یا موید پایا جاتا ہو یعنی اس مضمون کی تائید کسی مسند حدیث صحیح ثقہ لوگوں سے منقول ہو یا کوئی مرسل حدیث اس طرح کی ہو یا صحابہ کے فتاویٰ سے اس کی تائید ہوتی ہو یا پھر اہل علم کی ایک جماعت کا یہ قول ہو، امام اعظم اور امام مالک کا مذہب حدیث مرسل میں یہ ہے کہ اگر مرسل ثقہ ہو اور اس کی عادت بھی ثقہ لوگوں سے روایت کرنے کی ہو تو اس کی حدیث مرسل کا اعتبار ہوگا متقدمین حدیث مرسل سے احتجاج و استدلال کرتے تھے، امام ابو داؤد نے اپنے الرسالہ میں اس کی صراحت کی ہے کہ امام شافعی سے پہلے بھی لوگ حدیث مرسل کا اعتبار کرتے تھے؛ سب سے پہلے امام شافعی نے حدیث مرسل پر بحث کی ان کے بعد امام احمد بن حنبل نے، ابن جریر طبری کہتے ہیں کہ دو صدی تک سب لوگ مرسل حدیث کو قبول کرتے رہے، کسی نے انکار نہیں کیا، اجمع التابعون باسراہم علی قبول المرسل ولم يات احد منهم انكاره ولا احد من الائمة بعدهم الى رأس مانتين. اس لیے کہ جب مرسل ثقہ و عادل ہے، مسلمانوں کا خیر خواہ ہے، حدیث کے راویوں کے احوال سے باخبر ہے پھر وہ ایک بات جزم و یقین کے ساتھ رسول اللہ ﷺ کی طرف منسوب کرتا ہے تو اس حدیث کی صداقت کا ظن غالب ہو ہی جاتا ہے، علامہ زاہد کوثری حدیث مرسل کے حجت ہونے کو ایک

اور طریقہ سے ثابت کرتے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ علماء حدیث مدلسین کی روایتوں میں تفصیل کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ بعض مدلسین ایسے ہیں جن سے تدلیس کا وقوع شاذ و نادر ہے، بعض مدلس ایسے ہیں جن سے تدلیس کا وقوع تھوڑی روایتوں میں ہوا ہے اور اس کے ساتھ امام فن بھی ہیں اور بعض مدلسین ایسے ہیں جو تدلیس کرتے ہیں تو ثقہ راوی ہی کو حذف کرتے ہیں اس طرح کے مدلسین کی معنعن روایتوں کو صحیح تسلیم کیا گیا ہے بلکہ ایسے لوگوں کی روایتیں صحیحین کے اندر موجود بھی ہیں اور ان روایات میں سماع کی تصریح نہیں ہے؛ اور دیگر کتب مستخرجہ میں بھی ان کے سماع کی تصریح نہیں ملتی ہے بہت سے لوگ حسن ظن کے طور پر کہتے ہیں کہ شیخین کو ان کے سماع کی اطلاع تھی اسی وجہ سے ان حضرات نے اپنی کتابوں میں ان روایتوں کو ذکر کیا ہے، لیکن صحیح بات وہی ہے جس کو ہم نے ذکر کیا کہ ایسے مدلسین کی معنعن روایتیں قابل قبول ہیں، اور مدلسین کی اس طرح کی احادیث حدیث مرسل کے حکم میں ہیں اس لیے کہ ہر تدلیس ارسال ہے مگر ہر ارسال تدلیس نہیں ہے، ویسے تو فقہاء و محدثین کے اقوال میں اس طرح تطبیق دی جاسکتی ہے کہ محدثین کا ضعیف کہنا خاص اس سند کے اعتبار سے ہو اور فقہاء کا اعتبار کرنا متن اور مضمون کے اعتبار سے ہو کہ اس مضمون کی تائید میں دیگر قرائن موجود ہیں جن سے اس کی صحت کا ظن غالب ہو جاتا ہے۔

دلیل عقلی کا الزامی جواب: خود ساختہ محدثین کی دلیل عقلی کا امام مسلم نے دو جواب دیا ہے، پہلا جواب الزامی ہے اور دوسرا تحقیقی ہے۔

الزامی جواب: امام مسلم فرماتے ہیں کہ مخالف کی دلیل کا حاصل یہ ہے کہ مرسل و منقطع روایتوں کے نقل کرنے کا رواج ہے، اس کی وجہ سے حدیث معنعن کے اندر بھی ارسال و انقطاع کا احتمال ہوا، اس لیے معنعن حدیث میں توقف کیا جائے گا، یہاں تک کہ راوی کا مروی عنہ سے سماع یا لقاء ثابت ہو جائے، جب لقاء و سماع ثابت ہو جائے گا تو وہ حدیث صحیح اور درست ہو جائے گی، امام مسلم اس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ تمہارے اس قول کی بناء پر کسی طرح کی بھی معنعن حدیث درست نہ ہونی چاہیے، چاہے ان میں راوی کا مروی عنہ سے لقاء و سماع ثابت ہو یا نہ ہو صرف ایک صورت میں وہ حدیث صحیح اور درست ہوگی، جبکہ سند میں صاف صاف ایک کے دوسرے سے سننے کا ذکر ہو اور اس نے حدیث سمعت وغیرہ کے طریقہ پر روایت کیا ہو، اس لیے کہ ایک کی دوسرے سے ملاقات ثابت ہو جانے سے

ایک دو حدیثیں سن لینے سے لازم نہیں آتا ہے کہ اس کی تمام حدیثوں کو سن لیا ہو بلکہ جائز و ممکن ہے کہ کچھ روایتیں اس سے براہِ راست سنا ہو اور کچھ اور لوگوں کے واسطے سے سنا ہو، ملاقات و سماع کا معلوم ہونا اس احتمال کو ختم نہیں کر سکتا ہے، جس سے معلوم ہوا کہ اس شرط کے لگانے سے کوئی فائدہ نہیں ہے بلکہ الٹے ضرر اور نقصان ہوا کہ ہزاروں صحیح متصل معنعن حدیثیں جو اس معاصر کے نزدیک بھی صحیح اور متصل ہیں اس ایک بے بنیاد احتمال کی وجہ سے سب ضعیف ہو جائیں گی اور ہم نے جو احتمال پیدا کیا ہے کہ ایک کا دوسرے سے ملاقات کرنا اس بات کو مستلزم نہیں ہے کہ اس کی تمام روایتیں سنی ہوں یہ احتمال فرضی اور خیالی نہیں ہے بلکہ یہ بات بہت سی حدیثوں میں موجود ہے، بڑے بڑے ثقہ محدثین بلکہ ائمہ حدیث ایسا کرتے تھے۔ نمونہ کے طور پر ہم چند مثالیں ذکر کرتے ہیں۔

لَمَّا أَحَبَّ : لَمَّا مَخَفَ لَمْ تَعْلِيلِيهِ مَا مَوْصُولُهُ يَأْتِيهِ، وَأَمَّا كَوْنُهُ مُشَدَّدًا يَحْيَىٰ يَرْحَلُ جَائِزًا هُوَ تَوَاقُفٌ فِيهِ لَمْ يَقْلُ كَالْظَرْفِ هُوَ كَـ

وسند كُرُ من رواياتهم على الجهة التي ذكرنا عددًا يستدل بها على أكثر منها ان شاء الله تعالى فمن ذلك ان ايوب السخيتاني وابن المبارك ووكيعا وابن نمير وجماعة غيرهم رَوَوْا عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة كنت أُطِيب رسول الله صلى الله عليه وسلم لِحْلِهِ و لِحَرَمِهِ باطيب ما اجد فروى هذه الرواية بعينها الليث بن سعد و داود العطار و حميد بن الاسود و وهيب بن خالد و أبو اسامة عن هشام قال اخبرني عثمان بن عروة عن عروة عن عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم وروى هشام عن أبيه عن عائشة قالت كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا اعتكف يُدْنِي إِلَى رَأْسِهِ فَارْجُلَهُ وَاَنَا حَائِضٌ فَرَوَاهَا بعينها مالك بن انس عن الزهري عن عروة عن عمرة عن عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم وروى الزهري وصالح بن ابي حسان عن ابي سلمة عن عائشة كان النبي صلى الله عليه وسلم ويقبل وهو صائم فقال يحيى بن ابي كثير في هذا الخبر في القبلة اخبرني ابو سلمة ان عمر بن عبد العزيز اخبره ان عروة اخبره ان عائشة اخبرته ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقبلها وهو صائم

و روی ابن عیینہ وغیرہ عن عمرو بن دینار عن جابر قال اطعمنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لحوم الخیل ونہانا عن لحوم الخمر الاہلیۃ فرواہ حماد بن زید عن عمرو عن محمد بن علی عن جابر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔  
 وهذا النحو فی الروایات کثیرٌ یكثر تعدادهُ وفيما ذکرنا منها کفایۃ لذوی الفہم فاذا كانت العلۃ عند من وصفنا قوله من قبل فی فساد الحدیث وتوہینہ اذا لم یعلم ان الراوی قد سمع ممن روی عنہ شیئاً امکان الارسال فیہ لزمہ ترک الاحتجاج فی قیادِ قوله بروایۃ من یعلم انہ قد سمع ممن روی عنہ الا فی نفس الخبر الذی فیہ ذکر السماع لما بیننا من قبل عن الانعمۃ الذین نقلوا الاخبار انہ کانت لہم تاراتٌ یرسلون فیہا الحدیث ارسالاً ولا یدکرون من سمعوا منہ وتاراتٌ ینشطون فیہا فیسندون الخبر علی ہیئۃ ما سمعوا فیخبرون بالنزول فیہ ان نزلوا او بالصعود فیہ ان صعدوا کما شرحنا ذلک عنہم۔

ترجمہ: ہم ان محدثین کی چند حدیثیں ذکر کرتے ہیں۔ اسی طرح کی جس کا ہم نے ذکر کیا ہے کہ اس طرز کی حدیثوں سے اس سے زیادہ حدیثوں پر استدلال کیا جاسکے گا اگر خدا چاہے پس انہیں میں سے (پہلی مثال) ایوب سختیانی، ابن مبارک، کعب اور ابن نمیر اور ان کے علاوہ ایک جماعت نے ہشام بن عروہ عن ابیہ عن عائشہ کی سند سے نقل کیا کہ میں رسول اللہ ﷺ کو ان کے احرام کھولنے کے وقت اور ان کے احرام باندھنے کے وقت جو خوشبو سب سے عمدہ پاتی تھی اس کو لگاتی تھی، بعینہ اسی روایت کو نقل کیا ہے لیث بن سعد اور داؤد عطار اور حمید بن اسود بن خالد اور ابواسامہ نے ہشام سے تو ہشام نے کہا کہ مجھ سے عثمان بن عروہ نے بیان کیا عروہ عن عائشہ عن النبی ﷺ کی سند سے اور (دوسری مثال) ہشام نے عن ابیہ عن عائشہ کی سند سے نقل کیا کہ نبی کریم ﷺ جب اعتکاف میں ہوئے تو میری طرف اپنا سر جھکا دیتے تھے تو میں آپ کے بالوں کا کنگھا کرتی تھی اس حال میں کہ میں حائضہ ہوتی اسی روایت کو بعینہ امام مالکؒ نے نقل کیا ہے، زہری عن عروہ عن عمرہ عن عائشہ عن النبی ﷺ کی سند سے (عروہ اور عائشہ کے درمیان عمرہ کے اضافہ سے) (تیسری مثال) زہری اور صالح بن ابی حسان نے ابوسلمہ عن عائشہ کی سند سے نقل کیا کہ رسول اللہ ﷺ روزہ کی حالت میں بوسہ لیتے تھے اور یحییٰ بن ابی

کثیر نے اسی بوسہ والی روایت میں کہا کہ مجھ سے ابوسلمہ نے بیان کیا کہ ان کو عمر بن عبدالعزیز نے خبر دی ان کو عروہ نے خبر دی ان کو حضرت عائشہ نے خبر دی کہ نبی کریم ﷺ ان کا بوسہ لیتے تھے اس حال میں کہ آپ روزہ دار تھے (چوتھی مثال) سفیان بن عیینہ اور دوسرے لوگوں نے عمرو بن دینار عن جابر کی سند سے نقل کیا کہ رسول اللہ ﷺ نے ہم کو گھوڑے کا گوشت کھانے کی اجازت دی اور گدھے کے گوشت سے ہم کو منع فرمایا، بعینہ اسی روایت کو حماد بن زید نے عمرو بن محمد بن علی عن جابر عن رسول اللہ ﷺ کی سند سے نقل کیا، یہ طرز حدیثوں میں بہت ہے، جن کی تعداد کثیر ہے اور سمجھ دار لوگوں کے لیے جتنی روایتیں ہم نے بیان کر دی ہیں کافی ہیں، جس کے قول کو ہم نے پہلے بیان کیا ہے اس کے نزدیک جب حدیث کے فاسد اور ضعیف قرار دینے کی وجہ جس وقت معلوم نہ ہو کہ راوی نے مروی عنہ سے کچھ سنا ہے اس میں انتقطاع کا احتمال ہے تو اس کے قول کے بموجب اس کو لازم آتا ہے ناقابل اعتبار ہونا اس شخص کی روایت کا بھی جس کا سماع مروی عنہ سے معلوم ہے، مگر خاص وہ خبر جس میں سماع کی تصریح ہو اس لیے کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے، ائمہ حدیث کے بارے میں جنہوں نے حدیثوں کو نقل کیا ہے، کہ کبھی وہ حضرات حدیث میں ارسال کرتے ہیں اور جن سے سنا ہے اس کا نام نہیں لیتے ہیں اور کبھی حدیث کی روایت کرنے میں نشاط میں رہتے ہیں تو حدیث کی سند کو ذکر کرتے ہیں، جس طرح انہوں نے سنا ہے پس اتار بتاتے ہیں اس میں اگر ان کو اتار ہوتا ہے اور چڑھاؤ بتاتے ہیں اس میں اگر چڑھاؤ ہوتا ہے جیسا کہ ہم نے یہ بات صاف صاف ان کے متعلق بیان کر دی ہے۔

نمونہ کے طور پر چند مثالیں: ایک راوی کی دوسرے راوی سے لقاء اور سماع جب اس بات کو مستلزم نہیں ہے کہ اس کی تمام روایتوں کو براہ راست اس سے سنا ہو بلکہ یہ جائز و ممکن ہے کہ کچھ روایتیں براہ راست سنا ہو اور کچھ اور ساتھیوں اور استاذ بھائیوں سے سنا ہو اور نشاط کے وقت میں اس استاذ بھائی کے واسطے کو ذکر کر دیا ہو اور کبھی اس واسطے کو حذف کر کے حدیث کو مرسل و منقطع نقل کر دیا ہو، اور یہ بات صرف فرض اور خیال کے درجہ میں نہیں ہے بلکہ ائمہ حدیث روایت کو نقل کرنے میں ایسا بہت کرتے تھے، اس لیے امام مسلم اس طرح کے عمل کی چار مثالیں بیان کرتے ہیں اور اس طرح سے واضح کر دیتے ہیں کہ اس کے جان لینے اور سمجھ لینے سے اور بہت سی روایتوں کو بھی جانا جاسکتا ہے۔

مثال: (۱) سلسلہ اسناد ہشام بن عروہ عن عائشہ، اس اسناد میں ہشام کا سماع اور لقاء عروہ سے



قطعی اور یقینی ہے، لیکن ہشام عروہ سے روایت کرتے ہوئے کبھی ”سمعت عن عروہ“ یا ”أخبرني عروہ“ کہتے ہیں، اور کبھی ہشام عن عروہ کہتے ہیں، سمعتُ یا أخبرني یا حدثني کی صورت میں تو کوئی اشکال نہیں ہے، لیکن ہشام بن عروہ عن عروہ کی صورت میں اس بات کا امکان ہے کہ ان سے براہ راست نہ سنا ہو بلکہ اپنے کسی استاذ بھائی سے سنا ہو جس نے عروہ سے روایت نقل کیا ہو اس لیے کہ محدثین کی یہ عادت تھی کہ جب طبیعت میں نشاط رہتا تھا تو تمام واسطوں کو ذکر کرتے تھے اور کبھی کسی وجہ سے کسی واسطہ اور راوی کو حذف کر دیتے تھے، دیکھو ایک روایت ”كنت أطيب رسول الله صلى الله عليه وسلم لحله ولحرمه باطيب ما أجد“ اس حدیث کو ہشام کے شاگردوں میں ایوب سختیانی، وکیع، ابن مبارک، ابن نمیر وغیرہم نے ہشام عن عروہ عائشة كنت أطيب الخ نقل کیا ہے، اور ہشام کے شاگردوں کی ایک دوسری جماعت جس میں لیث، وہیب، داؤد، ابواسامہ وغیرہ ہیں ان لوگوں نے جب ہشام سے یہ روایت نقل کی تو ہشام اور عروہ کے درمیان عثمان بن عروہ کا واسطہ ذکر کیا اور کہا عن ہشام قال أخبرني عثمان بن عروہ عن عروہ عن عائشة. جس سے معلوم ہوا کہ ہشام کے شاگردوں میں ایوب وغیرہ نے جو ہشام عن عروہ عن عائشة نقل کیا ہے، وہ منقطع ہے ہشام نے براہ راست عروہ سے نہیں سنا ہے، تو جہاں بھی ہشام بن عروہ عن عروہ ہوگا تو سماع کی تصریح نہ ہونے کی وجہ سے واسطہ سے سننے کا امکان موجود ہے، اور احتمال ارسال ہوا، تو تمہاری اس دلیل کے مطابق اس کو صحیح متصل نہیں کہنا چاہیے حالانکہ تمام علماء کی طرح تم بھی اس طرح کی حدیث کو صحیح متصل کہتے ہو، انقطاع کے احتمال کا اعتبار نہیں کرتے ہو، ہاں اگر انقطاع کا ثبوت دلیل سے ہو گیا، جیسا کہ اس مثال میں ہے اس وقت اس کو منقطع کہا جائے گا، اس لیے کہ راوی معنعن کا دوسرا شاگرد کسی واسطہ کا اضافہ کرتا ہے تو یہ اضافہ اس معنعن روایت کے منقطع ہونے کی دلیل ہے (تدریب ۲/۲۰۴) میں ہے

الاسناد الخالی عن الراوی الزائد إن كان بحرف عن ونحوها مما لا يقتضي الاتصال  
 فينبغي ان يجعل منقطعاً ويُعلّ بالاسناد الذي ذكر فيه الراوی الزائد لان الزيادة من  
 الشقة مقبولة وان صرح فيه بسماع او اخبار وتعدیث احتمل ان يكون سمعه من  
 رجل عنه ثم سمعه منه اللهم الا ان توجد قرينة تدل على الوهم.

مثال: (۲) ہشام عن عروہ عن عائشة كان النبی صلی اللہ علیہ وسلم إذا اعتكف عروہ

کے شاگرد ہشام نے اس روایت کو نقل کیا تو عروہ اور عائشہ کے درمیان کسی واسطہ کو ذکر نہیں کیا مگر اسی حدیث کو عروہ کے دوسرے شاگرد زہری نقل کرتے ہیں تو زہری عن عروہ عن عمرة عن عائشة ذکر کرتے ہیں، عروہ اور عائشہ کے درمیان عمرہ کا واسطہ ہے، جس سے معلوم ہوا کہ یہ روایت منقطع ہے، تو اب جہاں کہیں بھی عروہ عن عائشة ہوگا تو اس میں سماع کی تصریح نہ ہونے کی وجہ سے واسطہ سے سننے کا امکان موجود ہے، تو تمہاری اس دلیل کے مطابق اس کو صحیح متصل نہیں کہنا چاہیے حالاں کہ تمام علماء کی طرح تم بھی اس طرح کی روایت کو صحیح متصل کہتے ہیں انقطاع کے احتمال کا اعتبار نہیں کرتے ہیں، ہاں اگر انقطاع کا ثبوت دلیل سے ہو گیا جیسا کہ اس مثال میں ہے تو اس کو سب لوگ منقطع کہتے ہیں۔

مثال: (۳) أبو سلمة عن عائشة كان النبي صلى الله عليه وسلم يقبل وهو صائم اس حدیث کو ابو سلمہ کے شاگرد زہری اور صالح نقل کرتے ہیں تو ابو سلمہ اور عائشہ کے درمیان کوئی واسطہ ذکر نہیں کرتے ہیں، اور أبو سلمة عن عائشة كان الخ ذکر کرتے ہیں، مگر ابو سلمہ کے دوسرے شاگرد یحییٰ بن ابی کثیر بعینہ اس روایت کو نقل کرتے ہیں تو ابو سلمہ اور عائشہ کے درمیان دو واسطے ذکر کرتے ہیں، ایک عمر بن عبدالعزیز کا ایک عروہ کا، چنانچہ یحییٰ بن ابی کثیر کہتے ہیں اخبرني ابو سلمة ان عمر بن عبدالعزیز اخبره ان عروة اخبره ان عائشة الخ جس سے معلوم ہوا کہ زہری اور صالح کی روایت منقطع ہے، تو اب جہاں کہیں بھی ابو سلمہ عن عائشة کی سند ہوگی تو سماع کی تصریح نہ ہونے کی وجہ سے واسطہ سے سننے کا امکان موجود ہے تو تمہاری اس دلیل کے مطابق اس کو صحیح متصل نہیں کہنا چاہیے، حالاں کہ تمام علماء کی طرح تم بھی اس طرح کی حدیث کو صحیح متصل کہتے ہو، انقطاع کے احتمال کا اعتبار نہیں کرتے ہو، ہاں اگر انقطاع کا ثبوت دلیل سے ہو گیا جیسا کہ اس حدیث میں ہے تو سب لوگ اس کو منقطع کہتے ہیں۔

مثال: (۴) عمرو بن دينار عن جابر قال أطمعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم الخ عمرو بن دينار کا لقاء و سماع حضرت جابر سے یقینی ہے، عمرو بن دينار کے ایک شاگرد سفیان بن عیینہ نے اس روایت کو نقل کیا تو کہا عمرو بن دينار عن جابر عمرو بن دينار اور جابر کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے مگر عمرو کے دوسرے شاگرد حماد بن زید نے بعینہ اسی روایت کو نقل کیا تو عمرو بن دينار اور جابر کے درمیان محمد بن علی کا واسطہ ذکر کیا اور کہا عن عمرو عن محمد بن علي عن جابر عن رسول الله

صلی اللہ علیہ وسلم الخ جس سے معلوم ہوا کہ سفیان کی روایت منقطع ہے، اب جہاں کہیں بھی عمر بن دینار عن جابر کی سند ہوگی اور سننے کی تصریح نہ ہوگی تو واسطہ سے سننے کا امکان موجود ہوگا اور تمہاری اس دلیل کے مطابق اس کو صحیح متصل نہیں کہنا چاہیے حالاں کہ تمام علماء کی طرح تم بھی اس طرح کی حدیث کو صحیح متصل کہتے ہو انقطاع کے احتمال کا اعتبار نہیں کرتے ہو، ہاں اگر انقطاع کا ثبوت دلیل سے ہو گیا جیسا کہ اس حدیث میں ہے تو اس کو سب لوگ منقطع کہیں گے۔

امکان الارسال: اذ كانت العلة کی خبر ہے، ہندی نسخوں میں لمكان الارسال ہے، ایسی صورت میں اذ كانت العلة کی خبر عند من وصفنا ہے یعنی معتبرة عند من وصفنا اور لمكان الارسال تو ہین وتصنیف کی علت ہوگی۔

فیخبرون بالنزول فیہ: اگر یہ علی ہیئۃ ما سمعوا کی تفصیل ہے تو بالنزول کا مطلب یہ کہ سند پوری ذکر کرتے اور نبی کریم ﷺ تک واسطے زیادہ ہو جانے سے سند نازل ہو جاتی ہے، اور بالصعود کا بھی یہی مطلب ہوگا کہ سند پوری ذکر کرتے اور نبی کریم ﷺ تک واسطے کم ہوتے جس سے سند عالی وصاعد ہو جاتی ہے اور اگر فیخبرون الخ کو پورے مضمون کی تشریح و تفصیل قرار دی جائے تو بالنزول کا مطلب ہوگا کہ حدیث کی پوری سند ذکر کرتے کسی واسطہ کو ترک نہ کرتے جس سے سند نازل ہو جاتی اور بالصعود سے مراد واسطہ کو حذف کر کے حدیث کو مرسل بیان کرنا، جس سے سند عالی اس صورت میں فیخبرون بالنزول فیہ ان نزلوا و بالصعود فیہ ان صعدوا کا ترجمہ یہ ہوگا کہ سند نازل سے بیان کرتے ہیں اگر نیچے اترنا چاہتے ہیں اور سند عالی سے بیان کرتے ہیں اور اوپر اٹھنا چاہتے ہیں۔

وما علمنا احداً من ائمة السلف ممن يستعمل الاخبار ويتفقد صحة الاسانيد وسقمها مثل ايوب السختياني وابن عون ومالك بن انس وشعبة بن الحجاج ويحيى بن سعيد القطان وعبد الرحمن بن مهدي ومن بعدهم من اهل الحديث فتشوا عن مواضع السماع في الاسانيد كما ادعاه الذي وصفنا قوله من قبل وانما كان تفقدهم منهم سماع رواة الحديث ممن روى عنهم اذا كان الراوي ممن عرف بالتدليس في الحديث وشهر به فحينئذ يبحثون عن سماعه في روايته ويتفقون ذلك منه كى تنزاح عنهم علة التدليس. فما ابتغى ذلك

مَنْ غَيْرِ مُدْلِسٍ عَلَى الْوَجْهِ الَّذِي زَعَمَ مَنْ حَكَيْنَا قَوْلَهُ فَمَا سَمِعْنَا ذَلِكَ عَنْ أَحَدٍ  
مِمَّنْ سَمَّيْنَا وَلَمْ نُسَمِّ الْأُئِمَّةَ .

ترجمہ: ہم ائمہ سلف میں سے جو حدیث کو استعمال کرتے ہیں اور اسناد کی صحت و ضعف کی تحقیق کرتے ہیں، جیسے ایوب اور ابن عون اور امام مالک اور شعبہ اور تکی بن سعید القطان اور عبد الرحمن بن مہدی اور جو محدثین ان کے بعد ہیں کسی کے بارے میں نہیں جانتے ہیں کہ انھوں نے اس طرح اسناد میں سماع کی تحقیق کی ہو جیسے اس شخص نے دعویٰ کیا ہے جس کا قول ہم اوپر بیان کر چکے ہیں، البتہ جن لوگوں نے حدیث کے راویوں کے سماع کی تحقیق کی ہے اپنے مروی عنہ سے تو ان کا تحقیق کرنا اس وقت میں تھا جب کہ راوی حدیث کے اندر تدلیس کرنے میں مشہور و معروف ہو، اس وقت میں روایت میں اس کے سماع سے بحث کرتے اور اس کی تفتیش کرتے تاکہ ان سے تدلیس کا مرض دور ہو جائے، اور یہ تفتیش غیر بدلس راویوں سے نہیں کی گئی اس طرح جس طرح اس شخص نے کہا جس کے قول کو ہم نے بیان کیا ہے اس لیے کہ ہم نے جن اماموں کا نام لیا ہے نہ تو ان سے سنا ہے اور نہ کسی اور سے جس کا ہم نے نام ذکر نہیں کیا ہے۔

**دلیل عقلی کا تحقیقی جواب:** جس احتمال و امکان کا کوئی سبب و منشاء موجود ہو، اس احتمال و امکان کا اعتبار کیا جاتا ہے اور جس امکان و احتمال کا کوئی منشاء نہ ہو اس کا کوئی سبب و قرینہ نہ ہو، اس احتمال کا اعتبار نہیں کیا جاتا ہے، جیسے حنفیہ کے یہاں عام کا شمول اپنے افراد کو قطعی ہوتا ہے، اب خواہ مخواہ کا یہ احتمال کہ ہو سکتا ہے کہ متکلم کی مراد تمام افراد نہ ہوں اس احتمال کا کوئی منشاء نہیں اس احتمال کی کوئی دلیل نہیں ہے اور اس سے عام کے قطعی ہونے پر کچھ اثر نہیں پڑتا ہے اسی طرح حدیث معنعن میں جب راوی مروی عنہ کا معاصر ہے ایک کا دوسرے سے سننا کوئی بعید نہیں ہے، اور راوی عادل و ثقہ ہے تو بلا وجہ اس کے بارے میں فرض کرنا کہ اس سے بلا سننے ہوئے بیان کر دے گا اس فرضی اور خیالی چیز کا ائمہ حدیث میں سے کسی نے بھی اعتبار نہیں کیا ہے، ہاں اگر راوی میں عیب ہے یعنی وہ تدلیس کرتا رہتا ہے اس کا یہ عیب جانا پہچانا ہے اس صورت میں یہ احتمال پیدا کیا جائے کہ ہو سکتا ہے اس سے براہ راست نہ سنا ہو اور بیان کر دیا ہو یقیناً یہ احتمال قابل توجہ ہوگا، اس لیے کہ اس احتمال کا منشاء موجود ہے اس پر قرینہ اور دلیل موجود ہے، چنانچہ محدثین نے اس احتمال کا اعتبار کرتے ہوئے اس کے سماع کی تحقیق کی اور جب اس کا سماع ثابت

ہوا تو اس حدیث کو صحیح متصل کہا، اور سماع کا ثبوت نہیں ہوسکا تو اس حدیث کو ضعیف اور منقطع کہا۔  
 امام مسلمؒ نے اس بات کو ثابت کرنے کے لیے کہ ائمہ حدیث نے فرضی اور خیالی اور عقلی امکان و  
 احتمال کا کوئی اعتبار نہیں کیا ہے چودہ راویوں کا نام لیا اور ان کے بارے میں بتلایا کہ عادل، ثقہ، اور غیر  
 مدلس ہیں، اور ان لوگوں نے ایسے لوگوں سے جن سے لقاء و سماع ممکن ہے مگر لقاء و سماع کا کوئی ثبوت نہیں  
 ہے، معتد بہ تعداد میں روایتیں نقل کی ہیں اور تمام ائمہ حدیث نے ان کی ان حدیثوں کو صحیح قرار دیا ہے  
 کسی نے ان کے سماع و لقاء کی تحقیق بھی نہیں کی اور سماع و لقاء کی تحقیق نہ ہونے پر اس حدیث کو ضعیف  
 نہیں کہا۔

عرف بالتدلیس وشہر بہ:

مدلسین کی روایت کا حکم: امام شافعی کے یہاں ایک مرتبہ بھی کسی ثقہ راوی سے تدلیس کا ثبوت  
 ہو جائے گا تو اس کی معنعن روایت کا اعتبار نہ ہوگا جب تک کہ اس روایت میں سماع کی تصریح نہ مل جائے  
 قال الشافعی: وما عرفناه دلس مرة فقد ابان لنا عورته فی روايته وليست تلك العورة  
 بكذب وذكرا أنه لا تقبل من مدلس حديثا حتی یقول حدثنی أو سمعت، لیکن دیگر محدثین  
 حضرات نے تدلیس کی کثرت کا اعتبار کیا ہے، علی بن مدینی کا یہی قول ہے، امام مسلم کی عبارت ”من  
 عرف بالتدلیس وشہر بہ“ کا بھی یہی مفہوم ہے کہ حدیث کی روایت میں کثرت سے تدلیس کرتا  
 ہو اور تاویل بعید کرتے ہوئے یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ امام مسلم کی مراد یہ ہے کہ اس کی تدلیس کرنا صحیح سند  
 سے ثابت ہو جائے اس وقت امام مسلم کا قول امام شافعی کے مطابق ہو جائے گا، کچھ لوگوں نے کہا کہ اگر  
 صرف ثقات سے تدلیس کرتا ہو تو اس کی معنعن روایت معتبر ہوگی اور اگر ثقات غیر ثقات ہر ایک سے  
 تدلیس کرتا ہو تو جب تک سماع کی تصریح نہ ہو اس کی معنعن حدیث معتبر نہ ہوگی۔

حافظ ابن حجرؒ نے اپنی کتاب ”تعریف اهل التدلیس“ میں مدلسین کی پانچ قسمیں بیان کی ہیں:  
 (۱) جو لوگ تدلیس شاذ و نادر کرتے ہیں جیسے تکی بن سعید الانصاری (۲) جو تدلیس کم کرنے کے ساتھ  
 ساتھ امام بھی ہیں، ان دونوں طرح کے لوگوں کی تدلیس کو گوارہ کیا گیا ہے جیسے سفیان ثوری اسی طرح  
 ایسے لوگوں کی بھی جو صرف ثقہ ہی سے تدلیس کرتے ہیں جیسے سفیان بن عیینہ (۳) جو کثرت سے  
 تدلیس کرتے ہیں، ان لوگوں کی حدیثوں کو اسی وقت قبول کیا جائے گا، جب وہ سماع کی تصریح کریں۔

اور بعض لوگوں نے تو ان کی حدیث کو بالکل رد کر دیا ہے۔ (۴) ایسے مدلسین جو کثرت سے ضعیف و مجہول راویوں سے تدلیس کرتے ہیں ان کے بارے میں سب کا اتفاق ہے، ان کی وہی حدیث قبول کی جائے گی جس میں سماع کی تصریح ہو۔ (۵) جن مدلسین میں تدلیس کے عیب کے ساتھ دوسرا اور بھی عیب ہے ان کی ہر حدیث مردود ہوگی، چاہے اس میں سماع کی تصریح ہی کیوں نہ ہو۔

فمن ذلك أنَّ عبد الله بن يزيد الأنصاري وقد رأى النبي صلى الله عليه وسلم قد روى عن حذيفة وعن أبي مسعود الأنصاري عن كل واحد منهما حديثاً يسنده إلى النبي صلى الله عليه وسلم وليس في روايته عنهما ذكر السماع منهما ولا حفظاً في شيء من الروايات أنَّ عبد الله بن يزيد شافه حذيفة وأبا مسعود بحديث قط ولا وجدنا ذكر روايته إياهما في رواية بعينها ولم نسمع عن أحدٍ من أهل العلم ممن مضى ولا ممن أدر كنا أنه طعن في هذين الخبرين الذين رواهما عبد الله بن يزيد عن حذيفة وأبي مسعود بضعف فيهما بل هما وما أشبههما عند من لا قينا من أهل العلم بالحديث من صحاح الأسانيد وقويها يرون استعمال ما نقل بها والاحتجاج بما اتت من سنن وآثار وهي في زعم من حكينا قوله من قبل وأهمية مهمة حتى يُصيب سماع الراوي عن روى ولو ذهبنا نعدد الأخبار الصَّحاح عند أهل العلم ممن يهنُّ بزعم هذا القائل ونُحصيها لعجزنا عن تقصى ذكرها واحصائها كلها ولكننا أجبنَّا أن نُنصب عدداً يكون سمةً لِمَا سَكَنَّا عنه منها.

ترجمہ: انھیں غیر مدلسین میں سے عبد اللہ بن یزید انصاری ہیں جنھوں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا بھی ہے انھوں نے حذیفہ اور ابو مسعود میں سے ہر ایک سے ایک ایک حدیث مسنداً نقل کی ہے اور ان کی روایت میں ان دونوں سے سماع کا ذکر نہیں ہے اور کسی روایت میں بھی ہم کو یاد نہیں ہے کہ عبد اللہ بن یزید نے حذیفہ اور ابو مسعود سے رُو دُرُ و گفتگو کی اور نہ ہم نے کسی متعین روایت میں عبد اللہ کا ان دونوں کے دیکھنے کی تصریح پائی ہے اور نہ ہم نے ائمہ سلف میں سے کسی کو اور نہ کسی ایسے امام کو جس سے ہماری ملاقات ہوئی ہے سنا ہو کہ انھوں نے ضعیف ہونے کا اعتراض کیا ہو ان دونوں حدیثوں میں جس کو عبد اللہ بن



یزید نے حذیفہ اور ابوسعود سے روایت کیا ہے بلکہ یہ دونوں حدیثیں اور جوان کے مشابہ ہیں صحیح اور قوی حدیثوں میں سے ہیں ان تمام ائمہ حدیث کے نزدیک جن سے ہماری ملاقات ہے وہ ان کا استعمال جائز رکھتے ہیں جو اس طرح کی سندوں سے منقول ہیں اور حجت پکڑنا صحیح سمجھتے تھے اس طرح کی احادیث و آثار سے جو مروی ہیں حالاں کہ یہ حدیثیں اس شخص کے قول کے مطابق جس کا مذہب ہم نے پہلے نقل کیا ہے کمزور اور بے کار ہیں، یہاں تک کہ راوی کے مروی عنہ سے سننے کی تصریح مل جائے، اور اگر ہم ان حدیثوں کو شمار کرنے لگیں اور احاطہ کرنے لگیں جو ائمہ حدیث کے نزدیک صحیح ہیں جو ایسے لوگوں سے منقول ہیں کہ جو اس قائل کے گمان میں وہ ضعیف ہیں تو اس کا احاطہ کرنے اور شمار کرنے سے ہم تھک جائیں گے، لیکن ہم چاہتے ہیں کہ اس میں سے چند حدیثیں ذکر کریں جو نمونہ ہوں ان روایتوں کے لیے جن کو ہم نے ذکر نہیں کیا ہے۔

### نمونہ کے طور پر چودہ (۱۴) مثالیں

(۱) عبد اللہ بن یزید الانصاری: ان کو حضور ﷺ کی روایت حاصل ہے جس کی وجہ سے حضرت حذیفہ اور ابوسعود انصاری کا معاصر ہونا اور ان سے لقاء اور سماع کا امکان لازمی طور سے ثابت ہوا مگر حضرت حذیفہ اور ابوسعود انصاری سے ان کا لقاء و سماع کسی روایت سے ثابت نہیں ہے اس کے باوجود عبد اللہ بن یزید عن حذیفہ کی سند سے ایک روایت ”أخبرني رسول الله صلى الله عليه وسلم بما هو كائن“ مروی ہے، اس روایت کو امام مسلم نے کتاب الفتن میں نقل کیا ہے، اسی طرح ”عبد الله بن يزيد عن أبي مسعود“ کی سند سے ایک روایت ”نفقة الرجل على أهله الخ“ مروی ہے، اس روایت کو امام بخاری اور مسلم نے نقل کیا ہے اور سب لوگ اس روایت کو صحیح، متصل اور حجت تسلیم کرتے ہیں۔ (نودی)

فائدہ: عبد اللہ بن یزید عن ابی مسعود الانصاری کی سند پر ابن رجب حنبلی تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ابوسعود انصاری سے سماع کی تصریح خود بخاری میں موجود ہے، بخاری نے یہ روایت دو جگہ نقل کی ہے، جلد اول کتاب الایمان میں اور جلد ثانی کتاب النفقات میں کتاب النفقات والی روایت میں ”عبد الله بن يزيد عن أبي مسعود فقلت عن النبي صلى الله عليه وسلم فقال عن النبي“

صلی اللہ علیہ وسلم “مروی ہے، ابن رجب کے نزدیک شاید فقلت کا قائل عبداللہ بن یزید ہیں جس کی وجہ سے ان کا ابو مسعود سے لقاء و سماع ثابت ہو جاتا ہے، وعن کل واحد منهما امام نووی کہتے ہیں کہ واؤ تمام نسخوں میں موجود ہے، لیکن اس کا نہ ہونا ہی صحیح ہے، بعض لوگوں نے اس کو صحیح قرار دیتے ہوئے پوری عبارت کا یوں مطلب بیان کیا ہے کہ انھوں نے حضرت حذیفہؓ سے ایک روایت اور ابو مسعود انصاری سے ایک روایت الگ الگ اور ان دونوں حضرات سے ایک ساتھ ایک حدیث روایت کی ہے، اگر کوئی ایسی روایت مل جائے جو مشترک طور سے ان دونوں سے مروی ہو تو یہ عبارت صحیح ہو سکتی ہے ورنہ امام نوویؒ کی بات اپنی جگہ پر صحیح ہے۔

وهذا ابو عثمان النهدي وابو رافع الصائغ وهما ممن ادرك الجاهلية و صحبا  
أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من البدرين هلم جرأ ونقلأ عنهم  
الاخبار حتى نزلا الى مثل ابى هريرة وابن عمر وذويهما قد اسند كل واحد  
منهما عن أبى ابن كعب عن النبي صلى الله عليه وسلم حديثا ولم نسمع فى  
رواية بعينها انهما عاينا ابيا و سمعا منه شيئا.

ترجمہ: اور یہ ابو عثمان نہدی اور ابو رافع الصائغ ہیں کہ ان دونوں نے جاہلیت کا زمانہ پایا ہے (مخضرمی ہیں) اور بدری صحابہ کی صحبت اٹھائی ہے، پھر اس سے نیچے اتر کر اور صحابہ سے روایتیں نقل کی ہیں یہاں تک کہ ابو ہریرہؓ اور ابن عمرؓ اور اس طرح کے دیگر صحابہ سے روایتیں نقل کی ہیں اور ان دونوں میں سے ہر ایک نے ابی ابن کعب سے ایک ایک حدیث مسند روایت کیا ہے اور ہم نے کسی متعین روایت میں نہیں سنا کہ ان دونوں حضرات نے حضرت ابی ابن کعب کو دیکھا ہو ان سے کچھ سنا ہو۔

(۲-۳) أبو عثمان النهدي اور أبو رافع الصائغ: یہ دونوں مخضرمی تابعی ہیں، مخضرمی اس شخص کو کہا جاتا ہے جس نے قبل الاسلام زمانہ بھی پایا ہو مگر رسول اللہ ﷺ سے ملاقات نہ ہو سکی، ان دونوں کو بڑے بڑے صحابہ کی معیت حاصل ہے اور ان سے سماع و لقاء ثابت ہے اس کے ساتھ نیچے طبقہ کے صحابہ جیسے ابو ہریرہؓ و ابن عمرؓ وغیرہ سے بھی سماع و لقاء ثابت ہے، مگر حضرت ابی بن کعب سے لقاء و سماع کی کوئی متعین روایت موجود نہیں ہے، لیکن ابی بن کعب کا معاصر ہونا، ان سے لقاء و سماع کا ممکن ہونا واضح اور کھلی ہوئی بات ہے، یہ دونوں حضرات حضرت ابی بن کعب سے ایک ایک حدیث روایت کرتے

ہیں، ابو عثمان عن ابي بن كعب کی روایت مسلم شریف (۱/۲۳۵) میں باب فضل الصلاة المكتوبة فی جماعته وفضل انتظار الصلاة وكثرة الخطا الى المساجد کے تحت ہے (نووی) اور ابو رافع عن ابي کی روایت ابوداؤد کتاب الصوم باب الاعتكاف میں ہے اس کو نسائی اور ابن ماجہ نے بھی روایت کیا ہے۔ (نووی)

هَلُمَّ جَرًّا: جرًا اسم فاعل کے معنی میں ہو تو حال کی بنا پر منصوب ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ فعل محذوف تَجُرُّ کا مفعول مطلق ہو۔ قاضی عیاض نے اعتراض کرتے ہوئے کہا ہے کہ هَلُمَّ جَرًّا کا استعمال ایسے موقع پر ہوتا ہے جو متکلم کے زمانہ تک ہو اور یہاں پر اُن دونوں حضرات کی صحبت درجہ بدرجہ امام مسلم تک نہیں ہے مگر عرف میں هَلُمَّ جَرًّا کو کثرت کے معنی میں استعمال کرنے لگے ہیں۔

واسند ابو عمر و الشیبانی و هو ممن ادرك الجاهلية و كان في زمن النبي صلى الله عليه وسلم رجلا و ابو معمر عبد الله بن سخرية كل واحد منهما عن ابي مسعود الانصاري عن النبي صلى الله عليه وسلم خبرين. واسند عبيد بن عمير عن ام سلمة زوج النبي صلى الله عليه وسلم عن النبي صلى الله عليه وسلم حديثا و عبيد ولد في زمن النبي صلى الله عليه وسلم واسند قيس بن ابي حازم وقد ادرك زمن النبي صلى الله عليه وسلم عن ابي مسعود هو الانصاري عن النبي صلى الله عليه وسلم ثلاثة اخبار و اسند عبد الرحمن بن ابي ليلى وقد حفظ عن عمر بن الخطاب و صحب عليا عن انس بن مالك عن النبي صلى الله عليه وسلم حديثا و اسند ربعي بن حراش عن عمران بن حصين عن النبي صلى الله عليه وسلم حديثين و عن ابي بكرة عن النبي صلى الله عليه وسلم حديثا و قد سمع ربعي من علي بن ابي طالب و روى عنه و اسند نافع بن جبیر بن مطعم عن ابي شريح الخزاعي عن النبي صلى الله عليه وسلم حديثا. و اسند النعمان بن ابي عياش عن ابي سعيد الخدري ثلاثة احاديث عن النبي صلى الله عليه وسلم و اسند عطاء بن يزيد الليثي عن تميم الداري عن النبي صلى الله عليه وسلم حديثا و اسند سليمان بن يسار عن رافع بن خديج عن

النبي صلى الله عليه وسلم حديثاً واسند حميد بن عبد الرحمن الحميري عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم احاديث.

ترجمہ: ابو عمرو شیبانی اور انھوں نے جاہلیت کا زمانہ پایا اور نبی کریم ﷺ کے زمانہ میں جوان تھے اور ابو عمر عبد اللہ بن سخرہ دونوں ابو مسعود انصاری سے دو حدیثیں مرفوعاً روایت کرتے ہیں، اور ابو عبید بن عمیر نے ام سلمہ رضی اللہ عنہا جو نبی کریم ﷺ کی بیوی ہیں ان سے ایک حدیث مرفوعاً نقل کیا ہے۔ اور عبید بن کریم ﷺ کے زمانہ میں پیدا ہو چکے تھے، اور قیس بن ابی حازم جنھوں نے نبی کریم ﷺ کا زمانہ پایا، ابو مسعود سے جو انصاری ہیں تین حدیثیں مسنداً نقل کیا ہے، اور عبد اللہ بن ابی لیلیٰ جس نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے بھی حدیث سنا ہے، اور حضرت علی کے ساتھ رہے ہیں حضرت انس سے مرفوعاً ایک حدیث روایت کی ہے، اور ربیع حراش نے عمران بن حصین سے دو حدیثیں مرفوعاً بیان کی ہے اور ابو بکرہ سے ایک حدیث مسنداً روایت کی ہے اور ربیع نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے سنا ہے اور ان سے روایت بھی نقل کیا ہے، اور نافع بن جبیر بن مطعم نے ابو شریح سے ایک حدیث مرفوعاً روایت کی ہے، اور نعمان بن ابی عیاش نے ابو سعید خدری سے تین حدیثیں مسنداً روایت کی ہے، اور عطاء بن یزید لیشی نے تمیم داری سے ایک حدیث مرفوعاً نقل کیا ہے اور سلیمان بن یسار نے رافع بن خدیج سے ایک حدیث مسنداً روایت کی ہے اور حمید بن عبد الرحمن نے حضرت ابو ہریرہ سے چند حدیثیں مسنداً روایت کیا ہے۔

فكل هؤلاء التابعين الذين نصبنا روايتهم عن الصحابة الذين سميناهم لم يحفظ عنهم سماع علمناهم منهم في رواية بعينها ولا انهم لقوهم في نفس خبر بعينه وهي اسانيد عند ذوي المعرفة بالاخبار والروايات من صحاح الاسانيد لا نعلمهم وهنوا منها شيئاً قط ولا التمسوا فيها سماع بعضهم من بعض اذا السماع لكل واحد منهم ممكن من صاحبه غير مستنكر لكونهم جميعاً كان في العصر الذي اتفقوا فيه.

ترجمہ: پھر یہ سب تابعین جن کی روایتوں کو ہم نے بیان کیا ہے ان صحابہ سے جن کا ہم نے نام لیا ہے ان کا ان صحابہ سے سننا کسی معین روایت کے ذریعہ ہم کو معلوم نہیں ہے اور نہ ان کی باہمی ملاقات کا ہم کو علم ہے کسی معین روایت سے اس کے باوجود ائمہ حدیث کے نزدیک یہ حدیثیں صحیح السند ہیں، ہم نہیں

جانتے ہیں کہ ان میں سے کسی نے ان روایتوں میں سے کسی کو ضعیف قرار دیا ہو، اور نہ تو ایک کی دوسرے سے سننے کی تحقیق کی ہو اس لیے کہ ان میں سے ہر ایک کا دوسرے سے سننا ممکن ہے، مستبعد نہیں ہے، ان سب کے ایک زمانہ میں موجود ہونے کی وجہ سے۔

مثال: (۴) ابو عمرو الشیبانی نبی کریم ﷺ کے زمانہ میں جو ان تھے جس کی وجہ سے مخضرمی تابعی ہیں، ابو مسعود انصاری سے ان کا لقاء و سماع ممکن ہے مگر کسی معین روایت سے لقاء و سماع ثابت نہیں ہے، یہ ابو عمرو ابو مسعود سے دو حدیث روایت کرتے ہیں (۱) جاء رجلٌ بناقةٍ مخطومةٍ (۲) جاء رجلٌ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال انی اُبدع بی یہ دونوں روایتیں مسلم باب فضل الجہاد ۱۳۷/۲ میں ہیں۔ (نووی)

مثال: (۵) ابو معمر، ابو مسعود انصاری سے دو روایت نقل کرتے ہیں، پہلی حدیث، عن أبي مسعود قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسح مناكبنا. مسلم شريف باب تسوية الصفوف ۱۸۱/۱ میں ہے اور دوسری حدیث، لا تجزى صلاة الرجل حتى يقيم ظهره في الركوع والسجود. أبو داود ۱۳۱/۱ باب من لا يقيم صلبه في الركوع والسجود میں ہے اور ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ نے بھی نقل کیا ہے اور ترمذی نے کہا ہے هُوَ حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ، ابو معمر کا سماع و لقاء ابو مسعود انصاری سے کسی متعین روایت سے ثابت نہیں ہے، صرف لقاء و سماع ممکن ہے۔ (نووی)

مثال: (۶) عبید بن عمیر نبی کریم ﷺ کے زمانہ میں پیدا ہو چکے تھے کسی معین روایت میں ام سلمہ سے لقاء و سماع ثابت نہیں ہے، لیکن لقاء و سماع ممکن ہے، یہ ام سلمہ سے ایک روایت نقل کرتے ہیں: لما مات أبو سلمة قلت غريب یہ روایت مسلم شریف کتاب الجنائز ص: ۳۰۱ میں ہے۔ (نووی)

مثال: (۷) قیس بن ابی حازم مخضرمی تابعی ہیں، نبی کریم ﷺ کے زمانہ میں موجود تھے۔ مگر ابو مسعود انصاری سے کسی متعین روایت سے لقاء و سماع ثابت نہیں ہے مگر لقاء و سماع ممکن ہے یہ ابو مسعود انصاری سے تین حدیثیں روایت کرتے ہیں (۱) قال رجل يا رسول الله لا اكاد ادرك الصلاة مما يطول بنا یہ بخاری شریف کتاب العلم باب الغضب فی الموعظة ۱۹/۱۔ مسلم شریف باب امر الائمة بتخفيف الصلاة فی تمام ۱۸۸/۱ میں ہے۔ (۲) اشار النبی صلی اللہ

عليه وسلم بيده نحو اليمن. باب تفاضل أهل الإيمان و رجحان أهل اليمن ۵۲/۱ اور بخاری شریف کتاب بدء الوحی باب خیر مال المسلم غنم ۴۶۶/۱ میں ہے۔ (۳) ان الشمس والقمر لا یخسفان لموت أحدیہ بخاری شریف کتاب الکسوف ۲۹۹/۱ میں ہے، (نوی) لیکن بخاری شریف میں عن قیس قال سمعت ابا مسعود مروی ہے جس سے سماع کی تصریح ثابت ہوگئی۔

مثال: (۸) عبد الرحمن بن ابی لیلیٰ، حضرت علی رضی اللہ عنہ کے صحبت یافتہ ہیں اور حضرت عمرؓ سے سماع و لقاء ہے اور حضرت انسؓ سے سماع و لقاء کی کوئی معین دلیل موجود نہیں ہے صرف معاشرت اور امکان سماع و لقاء ہے، وہ حضرت انسؓ سے ایک حدیث نقل کرتے ہیں: امر أبو طلحة أم سليم اصنعي طعامًا للنبي صَلَّى الله عليه وسلم. اس روایت کو امام مسلم نے ۱۷۹/۲ باب جواز استتباع غيره الى دار من يثق برضاه میں ذکر کیا ہے۔ (نوی)

مثال: (۹) ربعی بن حراش، ان کا سماع و لقاء حضرت علی رضی اللہ عنہ سے ثابت ہے، اور حضرت عمران بن حصین سے کسی معین روایت میں سماع کی تصریح نہیں ہے، وہ عمران بن حصین سے دو حدیث نقل کرتے ہیں، پہلی حدیث عمران کے والد حصین کے اسلام قبول کرنے کے سلسلہ میں ہے، یہ روایت نسائی نے ”عمل اليوم و الليلة“ میں ذکر کی ہے، اسی طرح عبد بن حمید نے بھی اپنی مسند میں ذکر کیا ہے اور دوسری حدیث لا عطين الراية رجلاً يحب الله ورسوله. ہے، اس کو نسائی نے اپنی سنن کبریٰ میں ذکر کیا ہے، اسی طرح ربعی بن حراش کا ابوبکرؓ سے لقاء و سماع کسی معین روایت سے ثابت نہیں ہے، صرف امکان سماع و لقاء ہے، حالانکہ وہ ابوبکرؓ سے ایک روایت نقل کرتے ہیں: إذا المسلمان حمل أحدهما على أخيه اس کو مسلم نے کتاب الفتن میں ص: ۳۸۹ پر ذکر کیا ہے، اور بخاری نے اس روایت کو تعلیقاً نقل کیا ہے۔ (نوی)

مثال: (۱۰) نافع بن جبیر بن مطعم کا سماع حضرت ابو شریح سے کسی روایت کے ذریعہ ثابت نہیں ہے صرف امکان سماع و لقاء ہے، نافع نے ابو شریح سے ایک حدیث نقل کیا ہے: من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليحسن الى جاره (مسلم ۵۰/۱) سعید بن ابی سعید اور ان کے باپ ابوسعید دونوں نے ابو شریح سے یہ روایت نقل کیا ہے جو مسلم جلد ثانی باب الضیافة میں اور بخاری جلد ثانی کتاب



الأدب میں ہے۔ (نووی)

مثال: (۱۱) نعمان بن ابی عیاش، ان کا بھی لقاء و سماع ابوسعید خدری سے کسی معین روایت کے ذریعہ ثابت نہیں ہے، وہ ابوسعید خدری سے تین حدیث نقل کرتے ہیں۔ (۱) ما من عبد يصوم يوماً في سبيل الله اس کو مسلم نے کتاب الصیام باب فضل الصیام ۳۶۳/۱ میں اور بخاری نے کتاب الجہاد ۳۹۸/۱ میں نقل کیا ہے۔ (۲) ان فی الجنة شجرة يسير الراكب في ظلها. یہ حدیث مسلم شریف کتاب الجنة وصفة نعيمها ۳۷۸/۲، اور بخاری شریف ۹۷۰/۲ میں بھی ہے۔ مگر بخاری، مسلم دونوں میں ہے: حدثني أبو سعيد جس سے سماع کی تصریح ہو گئی۔ (۳) ان ادنى أهل الجنة منزلة. یہ حدیث مسلم شریف ۱۰۶/۱ باب اثبات الشفاعة میں ہے۔ (نووی) اس کے علاوہ ابوسعید خدری سے ایک اور حدیث ہے جس کو بخاری و مسلم دونوں نے نقل کیا ہے: انا فرطكم على الحوض، اور مسلم و بخاری دونوں میں انا أشهد على أبي سعيد لسمعته ہے، ایک اور حدیث روایت کرتے ہیں: ان أهل الجنة ليتراوون الغرفة. یہ مسلم شریف میں ہے، اس میں بھی سماع کی تصریح ہے۔ (نووی)

مثال: (۱۲) عطاء بن یزید لیشی، ان کا تمیم داری سے لقاء و سماع کسی معین حدیث سے ثابت نہیں ہے، صرف امکان لقاء و سماع ہے یہ تمیم داری سے ایک حدیث نقل کرتے ہیں: الدين النصيحة یہ حدیث مسلم شریف باب ان الدين النصيحة ۵۴/۱ میں ہے۔ (نووی)

مثال: (۱۳) سلیمان بن یسار، ان کا لقاء و سماع حضرت رافع بن خدیج سے کسی معین روایت سے ثابت نہیں ہے، صرف امکان لقاء و سماع ہے، وہ ان سے ایک حدیث نقل کرتے ہیں وہ محافلہ والی حدیث ہے۔ یہ حدیث مسلم شریف باب كراء الأرض ۱۳/۲ میں ہے۔ (نووی)

مثال: (۱۴) حمید بن عبد الرحمن الحمیری، ان کا لقاء و سماع حضرت ابو ہریرہؓ سے کسی معین حدیث میں نہیں ہے مگر امکان لقاء و سماع ہے وہ حضرت ابو ہریرہؓ سے متعدد حدیثیں نقل کرتے ہیں اس میں سے ایک حدیث ”افضل الصیام بعد رمضان شهر الله المحرم“ ہے یہ حدیث مسلم شریف ۳۶۸/۱ کتاب الصوم باب فضل صوم المحرم میں ہے، یہ روایت ترمذی، نسائی اور ابوداؤد میں بھی ہے، حمید الحمیری عن ابی ہریرہ کی یہی ایک روایت ان کتابوں میں ہے، اس کے سوا بقیہ روایتیں ان کتابوں

کے علاوہ میں مروی ہیں۔ (نووی)

یہ کل چودہ تابعین دس صحابہ سے تیس سے زیادہ حدیثیں روایت کرتے ہیں، ان چودہ تابعین کا اپنے مروی عنہ صحابہ سے کسی متعین روایت کے ذریعہ سماع کی تصریح ثابت نہیں ہے صرف امکان لقاء و سماع ہے، ایسے جعلی محدثین کے قول کی بنیاد پر یہ سب حدیثیں ضعیف و منقطع ہونی چاہئیں، مگر یہ سب کی سب حدیثیں ائمہ حدیث کے نزدیک صحیح ہیں، جن میں سے چھ حدیثیں متفق علیہ ہیں، تیرہ حدیثیں مسلم شریف میں ہیں، بقیہ دوسری کتب میں ہیں۔

فائدہ: مثالوں کی تصریح کے دوران ہی بتایا جا چکا ہے کہ یہ چھ متفق علیہ روایتوں میں تابعی کی اپنے مروی عنہ صحابی سے سماع کی تصریح ثابت ہے، ان میں سے عبداللہ بن یزید اور قیس بن ابی حازم کے سماع کی تصریح ابومسعود انصاری سے بخاری شریف میں موجود ہے اور نعمان بن ابی عیاش کی ابوسعید خدری سے سماع کی تصریح بخاری شریف اور خود مسلم شریف میں موجود ہے۔

وَكَانَ هَذَا الْقَوْلُ الَّذِي أَحَدَثَهُ الْقَائِلُ الَّذِي حَكَمْنَاهُ فِي تَوْهِينِ الْحَدِيثِ بِالْعِلَّةِ  
الَّتِي وَصَفَ أَقْلَ مَنْ أَنْ يُعْرَجَ عَلَيْهِ وَيُثَارَ ذِكْرُهُ إِذَا كَانَ قَوْلًا مُحَدَّثًا وَكَلَامًا خَلْفًا  
لَمْ يَقُلْهُ أَحَدٌ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ سَلَفَ وَيَسْتَنْكَرُهُ مَنْ بَعْدَهُمْ خَلَفَ فَلَا حَاجَةَ بِنَا فِي  
رَدِّهِ بِأَكْثَرِ مِمَّا شَرَحْنَا إِذَا كَانَ قَدْرُ الْمَقَالَةِ وَقَائِلُهَا الْقَدَرُ الَّذِي وَصَفْنَاهُ . وَاللَّهُ  
الْمُسْتَعَانُ عَلَى دَفْعِ مَا خَالَفَ مَذْهَبَ الْعُلَمَاءِ وَعَلَيْهِ التَّكْلَانُ . وَالْحَمْدُ لِلَّهِ  
وَحْدَهُ وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ.

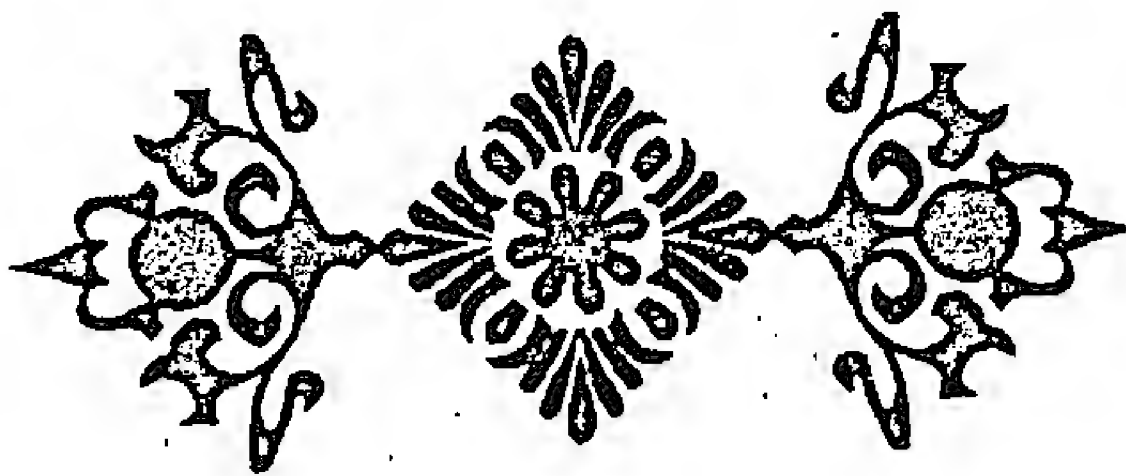
ترجمہ: حدیث کو ضعیف قرار دینے کی وہ وجہ جس کو کہنے والے نے بیان کیا اس کا یہ خود تراشیدہ قول اس لائق بھی نہیں اس کی طرف توجہ دی جائے اور اس کو مشہور کیا جائے اس لیے کہ یہ قول تراشیدہ ہے اور غلط بات ہے اہل علم سلف میں سے کسی نے یہ نہیں کہا ہے اور جو سلف کے بعد ہیں انہوں نے بھی اس کا انکار کیا ہے اس لیے ہم کو اس کے رد کرنے کی اس سے زیادہ ضرورت نہیں جتنا ہم نے بیان کر دیا ہے اس لیے کہ اس قول اور اس کے قائل کی اتنی ہی وقعت ہے جتنا ہم نے بیان کیا اور اللہ ہی سے مدد کی درخواست ہے اس قول کی تردید کے لیے جو علماء کے مذہب کے خلاف ہے، اور اسی پر بھروسہ ہے۔ تمام تعریفیں اللہ ہی کے لیے ہیں جس کا کوئی شریک نہیں اور اللہ صلاۃ و سلام نازل کرے محمد ﷺ پر اور ان

کے آل و اصحاب پر۔

امام مسلم کا دعویٰ اجماع اور اس پر تبصرہ: امام مسلم نے معاصر غیر مدلس ثقہ کا اپنے معاصر سے روایت کرنا جس سے لقاء و سماع ممکن ہو اس کو متصل قرار دیا اور اس پر تمام ائمہ حدیث کا اجماع نقل کیا ہے، اور شعبہ اور ان کے بعد کے محدثین کا یہی مذہب بتلایا، امام مسلم کبار ائمہ حدیث تین سے ہیں، اس لیے ان کا اجماع کا دعویٰ کرنا اپنے اندر وزن رکھتا ہے، مگر اس کے باوجود اکثر علماء نے امام مسلم کے دعویٰ اجماع کو تسلیم نہیں کیا ہے، وہ حضرات کہتے ہیں کہ شعبہ، علی بن مدینی، ابو زرعة، امام احمد، ابو حاتم اور امام بخاری وغیرہم محض امکان سماع پر حدیث کو متصل نہیں کہتے، بلکہ سماع کو ضروری قرار دیتے ہیں اور ان ائمہ کے اقوال سے استدلال کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ (۱) ابوالعالیہ کا سماع ابوبکر و عمر سے ثابت ہے، جس سے معلوم ہوا کہ ابوالعالیہ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کا زمانہ پایا ہے مگر کسی معین روایت میں سماع کی تصریح نہیں ہے، جس کی وجہ سے ابوالعالیہ عن علی کو شعبہ متصل نہیں کہتے ہیں، اسی طرح مجاہد عن عائشہ میں امکان سماع ہے مگر کسی معین روایت میں سماع کی تصریح نہیں ہے، اور جو لوگ سماع کی روایت نقل کرتے ہیں وہ اس روایت کی تضعیف کرتے ہیں اور مجاہد عن عائشہ کو منقطع کہتے ہیں۔ (۲) حسن بصری کی روایت کس صحابی سے متصل ہے اور کس صحابی سے متصل نہیں ہے، امام احمد، علی بن مدینی، ابو زرعة، ابو حاتم وغیرہم کے فیصلہ کی بنیاد اس پر ہے کہ کس صحابی سے سماع کی تصریح ثابت ہے، کس صحابی سے نہیں ہے، جس صحابی سے سماع کی تصریح ثابت ہے اس کو متصل کہتے ہیں، جس صحابی سے سماع کی تصریح ثابت نہیں ہے اس کو متصل نہیں مانتے، جب کہ امکان لقاء و سماع موجود ہے۔ (۳) ائمہ کے کلام میں کسی حدیث کے منقطع ہونے کو بیان کرنے کے لیے جو الفاظ استعمال ہوئے ہیں وہ سماع اور عدم سماع کے ہیں، امکان لقاء و سماع کے نہیں ہیں، مثلاً ان حضرات کا قول ہے فلان لم یسمع من فلان یا فلان لم یصح لہ سماع عن فلان (۴) حدیث کے متصل و منقطع ہونے کے سلسلہ میں حدیث کی ایک قسم مزید فی متصل الاسانید ہے، ایک شخص ایک روایت اپنے استاذ سے نقل کرتا ہے جس میں اس کا استاذ اپنے مروی عنہ سے بذریعہ عن نقل کرتا ہے اس شخص کا ایک دوسرا ساتھی اس استاذ سے وہی حدیث روایت کرتا ہے تو اس استاذ اور مروی عنہ کے درمیان کسی راوی کا اضافہ کر دیتا ہے، جس کی وجہ سے پہلی سند کو منقطع اور دوسری سند کو متصل کہا جاتا ہے، اگر کسی اور روایت سے ثابت ہو جائے کہ اس استاذ نے

اپنے مروی عنہ سے اس کو براہ راست سنا ہے تب اس حدیث کو متصل کہا جائے گا اور راوی کے اضافہ والی سند کو المزید فی متصل الاسانید کہا جائے گا، پہلی صورت میں امکان سماع کیا لقاء موجود ہے پھر بھی اس کو متصل نہیں کہا گیا جب تک کہ سماع کی تصریح نہیں ہوگئی۔ (۵) راوی ایک شہر کا ہے اور مروی عنہ کسی دوسرے شہر کا ہے، ان دونوں کے اکٹھا اور جمع ہونے کی کوئی دلیل نہیں ہے تو اس بناء پر بھی محدثین حدیث کو منقطع کہہ دیتے ہیں، یہ بھی اس بات کی دلیل ہے کہ امکان لقاء اتصال کے لیے کافی نہیں ہے۔ (۶) مثالوں کی تصریح کے دوران ہی بتایا جا چکا ہے کہ امام مسلم نے جن تابعین کی اپنے مروی عنہ صحابی سے سماع کی تصریح کی نفی کی ہے ان میں سے کم از کم تین کا صحابی سے لقاء و سماع ثابت ہے جس کی وجہ سے ان لوگوں کی بات میں وزن محسوس ہونے لگا جن لوگوں نے کہا کہ امام مسلم کے ان لوگوں کے سماع کے نہ جاننے کی وجہ سے واقع اور نفس الامر میں سماع کی نفی لازم نہیں آتی ہے، خاص طور سے بعض ان روایتوں میں جن کی سند میں شعبہ ہیں کیونکہ ان کی عادت تھی کہ اسی روایت کو بیان کرتے تھے جس میں سماع کی تحقیق ہو جاتی تھی۔

امام مسلم کی طرف سے دفاع کے طور پر زیادہ سے زیادہ جو بات کہی جاسکتی ہے وہ یہ ہے کہ مذکورہ بالا ائمہ کا ان حدیثوں کو منقطع کہنا ایسے معاصرین کے بارے میں ہے جن کے بارے میں دلیل سے معلوم ہو گیا ہے کہ لقاء و سماع نہیں ہے، ایسے معاصرین جن کے امکان سماع و لقاء کے ساتھ سماع اور عدم سماع کے بارے میں مثبت اور منفی کوئی بات معلوم نہیں ہے ان کا کلام ان لوگوں کے متعلق نہیں ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔



کتاب

الانعمان

## کتاب الایمان

امام مسلم نے کتاب کا افتتاح ”کتاب الایمان“ سے کیا، اس لیے کہ محققین علماء اہل سنت والجماعت کا مذہب یہ ہے کہ مکلف پر سب سے پہلا واجب، ایمان ہے اور انبیاء نے سب سے پہلے اسی کی دعوت دی، قرآن میں ہے: وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ [سورہ نحل] وَإِلَىٰ عَادِ أَخَاهُمْ هُودًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَهِ غَيْرُهُ. وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَهِ غَيْرُهُ [سورہ ہود]

ان سب میں انبیاء کی دعوت کی ابتداء ایمان باللہ و توحید سے ہے، آپ ﷺ نے لوگوں سے فرمایا: ”قولوا لا إله إلا الله تفلحوا“ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کو یمن روانہ کرتے ہوئے آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: ”فليكن أول ما تدعوهم إلى أن يوحّدوا الله“۔

ابوالحسن اشعری کہتے ہیں کہ پہلا واجب خدا کے وجود کی معرفت اور اس کا علم ہے، اسی طرح اس کی صفات کمالیہ کی معرفت اور اس کا علم ہے، اس لیے کہ مامور بہ اور منہی عنہ کا امتثال بیرون آموہا ہی کی معرفت کے ممکن نہیں ہے۔

معتزلہ اور استاذ ابواسحاق اسفرائینی کہتے ہیں کہ پہلا واجب نظر و فکر اور استدلال ہے، اس لیے کہ معرفت بغیر نظر و فکر اور استدلال کے ممکن نہیں۔

امام الحرمین اور ابن فورک کہتے ہیں کہ نظر و فکر امور معلومہ کی ترتیب ہے جو متعدد ہیں، اس لیے پہلا واجب قصد الی النظر و الفکر ہے۔

اختلف علماء الأصول في أول ما يجب على المكلف فقال الأشعري: هو

معرفة الله إذ يتفرع عليها وجوب الواجبات وحرمة المنهيات. وقال المعتزلة



والاستاذ أبو إسحاق الأسفرائینی: هو النظر فيها إذ هي موقوفه عليه. وقيل:

هو الجزء الأول من النظر. وقال إمام الحرمين والقاضي أبو بكر: هو القصد إلى

النظر لتوقف الأفعال الاختيارية وإجراءها على القصد: (شرح عقائد)

**قول صحیح کی دلیل:** انسانی ذہن سادہ کاغذ کی طرح نہیں ہے بلکہ قدرت نے اس میں اپنی معرفت و علم کو نقش کر دیا ہے، اللہ تعالیٰ نے حیوانات نباتات وغیرہ ہر نوع کو ایک خاص شکل و صورت پر پیدا کیا ہے، اور وہ انھیں شکل و صورت سے ایک دوسرے سے ممتاز ہوتے ہیں، اسی طرح ہر نوع کو تھوڑا سا علم و ادراک عطا فرمایا جو اس نوع کے ساتھ خاص ہے، دوسری نوع میں نہیں پایا جاتا ہے، شہد کی مکھیوں کو ایک نوع کا علم دیا جس سے وہ اپنے مطلب کے درخت معلوم کرتی ہیں، چھتے بناتی ہیں، اس میں شہد جمع کرتی ہیں، کبوتر کو ایک خاص طرح کا علم دیا کہ کس طرح کی آواز کریں، آشیانہ بنائیں، اسی طرح اللہ نے انسان کو ایک خاص طرح کا علم عطا کیا ہے، اس کو اپنے خالق کی معرفت اور اس کی عبادت کا علم دیا اور خدا کی طرف ذاتی میلان کو پیدا کیا، اور بالطبع خدا کی طرف کشش ہے، جیسے لوہے کو مقناطیس کی طرف جس کو "کل مولود یولد علی الفطرة" سے واضح کیا گیا ہے، اسی طرح آیت قرآنی: "فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا" اور "إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ" والی آیت میں "أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ" کے ذریعہ بیان کیا گیا ہے، الغرض اللہ نے اپنی معرفت اور عبادت کا حق ان کے قلب و ذہن میں نقش کر دیا اسی طرح اپنی طرف میلان کو، کہ اگر کوئی رکاوٹ مانع نہ پیش آئے تو اسی حالت پر انسان رہ سکتا ہے، مگر عوارض پیش آتے رہتے ہیں، جیسے ماں باپ کا گمراہ کر دینا، ماحول سے متاثر ہونا تو یہ علم جہل ہو جاتا ہے، انبیائے کرام اسی فطرت کو جگاتے ہیں اور بیدار کراتے ہیں، اس لیے محققین علماء کے یہاں پہلا واجب ایمان ہے۔

قال أبو جعفر السمناني وهو من رؤوس الأشاعرة: إن هذه المسألة بقيت في

مقالة الأشعري من مسائل المعتزلة. (فتح الباري: ۴۳۲/۱۳)

دوانی کہتے ہیں: الحق عندي أنه إذا كان النزاع في أول الواجبات على المسلم

فيحتمل الخلاف المذكور وإن كان النزاع في أول الواجبات على المكلف

مطلقاً فلا يخفى أن الكافر مكلف أولاً بالإقرار فأول الواجبات عليه هو ذلك

ولا یحتمل الخلاف. (شرح عقائد جلال: ۲۸)

## باب ”معانی الاسلام والایمان والاحسان شرعاً“

حدیث عمر، حدیث ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہما

یہ احادیث، حدیث جبریل سے معروف و مشہور ہیں، آپ ﷺ کی عمر کے اخیر دور میں جبریل علیہ السلام نے انسان کی شکل میں آکر سوال کیا اور آپ نے جواب دیا، یہ ۲۳ برس کی تعلیم و تبلیغ کا خلاصہ ہے، جس کی وجہ سے اس کو ام الحدیث کہا جاتا ہے، جس طرح سورہ فاتحہ کو جو پورے قرآن کے حاصل و خلاصہ پر مشتمل ہے، اس کو ام القرآن کہا جاتا ہے۔

ابن مندہ نے حضرت عمر کی روایت میں نقل کیا ہے: أن رجلاً في آخر عمر النبي صلى الله عليه وسلم جاء إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم. حافظ ابن حجر کہتے ہیں کہ: یحتمل أن يكون بعد حجة الوداع و كأنه إنما جاء بعد إنزال جميع الأحكام لتقرير أمور الدين التي بلغها متفرقة في مجلس واحد للضبط.

یہ حدیث حضرت عمر و ابو ہریرہ رضی اللہ عنہما کے علاوہ حضرت انسؓ سے بھی مروی ہے، أخرجه البزار، والبخاري في خلق أفعال العباد وأسناده حسن. اور حضرت جبریل علیہ السلام سے أخرجه أبو عوانة وفي إسناده خالد بن يزيد ولا يصلح للصحيح اور ابن عباسؓ اور ابو عامر الاشعريؓ سے بھی أخرجهما أحمد وإسنادهما حسن.

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث کو بعض روایات نے ابن عمر عن النبی ﷺ نقل کر دیا ہے، اور حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ میں ابو فروہ نے عن أبي زرعة عن أبي هريرة کے ساتھ ابو ذر غفاری کا اضافہ کیا ہے، جس کو ابو داؤد و نسائی نے نقل کیا ہے۔

”كان أول من قال في القدر بالبصرة معبد الجهني“

منكرين تقدير: اس فرقہ کا وجود و ظہور خلفائے راشدین کے بعد صحابہ کے اخیر دور میں ہوا، حجاز میں اس فرقہ کا وجود کعبہ کے جلنے کے بعد ہوا، عن الحسن بن محمد أول من تكلم في القدر حين برقت الكعبة قال قائل: كان هذا من قضاء الله ان احترقت الكعبة فقال آخر: ما

کان هذا من قضاء الله.

قال یونس بن عیید: أدركت البصرة وما بها قدری وما يتكلمون إلا فی علی وعثمان حتی نشأ هنا فقیر یقال له سیسویة البقال وکان أول من تكلم بالقدر.

وقال الأوزاعي: أول من نطق فی القدر رجل من أهل العراق یقال له سوسن وکان نصرانیاً فأسلم ثم تنصر فأخذ عنه معبد الجهنی وأخذ عنه غیلان (شرح الاعتقاد لالکائی) معبد جہنی سے اس قول کو شہرت ہوئی۔

یتقفرون: بالقاف ثم الفاء أو بتقديم الفاء ثم القاف، بتقديم القاف یتبعون ویجمعون، اقتفر أثره، تتبعه اور بتقديم الفاء یبحثون غامضه ویبحثون أسرارہ.

یزعمون أنه لا قدر وإن الأمر أنف: بضم الهمزة والنون مستأنف ومبتدأ من علم الإنسان واختیارہ، چیزوں کا وجود، انسانی علم واختیار سے ہوتا ہے، خدا کے علم واختیار کو اس میں کوئی دخل نہیں ہے۔

إذ طلع علينا رجل شديد بياض الثوب شديد سواد الشعر: یعنی سواد شعر اللحية، ایسا ہی ابو فروہ کی روایت میں ہے جس کو ابن حبان نے روایت کیا۔

نبی کریم ﷺ لوگوں کے درمیان تشریف فرما ہوتے اور کوئی پردیسی آتا تو پہلے سے تعارف نہ ہونے کی وجہ سے اس کو پتہ نہ چلتا کہ آپ کون ہیں، جس کی وجہ سے صحابہ نے مٹی کا چبوترہ بنا دیا کہ آپ اس پر تشریف رکھیں تو پردیسی واجنبی آتے ہی جان لے گا، چنانچہ ایسے ہی چبوترہ پر آپ تشریف رکھتے تھے۔

آپ ﷺ نے ایک مرتبہ لوگوں سے کہا کہ مجھ سے سوال کرو، مگر اس کے پہلے خواہ مخواہ کے سوال سے منع کر دیا گیا تھا، اس لیے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم ازراہ احتیاط کسی قسم کا سوال کرنے سے گھبراتے تھے، اسی مصلحت سے اس وقت حضرت جبریل علیہ السلام انسانی شکل میں تشریف لائے اور سوال کیے تاکہ سامعین کو علم ہو جائے۔

حدیث جبریل میں ایمان کے لیے تقدیر پر بھی ایمان کا ضروری ہونا مذکور ہے، جس کی وجہ سے ابن عمر نے جواب میں حدیث جبریل کو بیان کیا۔

لا یعرفه أحد منا: تمام حاضرین کا یہی خیال تھا، حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا صرف ذاتی گمان نہیں تھا،

عثمان بن غیاث کی روایت میں ہے: فنظر القوم بعضهم إلى بعض فقالوا ما نعرف هذا.  
 ووضع کفیه علی فخذیه: فخذیه کی ضمیر نبی کریم ﷺ کی طرف راجع ہے، ابن عباس  
 اور ابو عامر الاشعری کی حدیث میں علی رکتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم موجود ہے، حضرت  
 جبریل کو اپنی شخصیت کو چھپانا اور پراسرار بنانا تھا جس کی وجہ سے یہ طریقہ اختیار کیا، کہ مدینہ کا رہنے والا  
 بھی نہ معلوم ہو اور نہ ایسا مسافر جو ابھی سیدھے سفر سے چلا آ رہا ہو، اور کسی کا مہمان بھی نہ معلوم ہو، نیز  
 انھوں نے بیٹھنے کی نشست ایسی اختیار کی جس سے گنوار معلوم ہوں، سوال و جواب ایسا کر رہے تھے جیسے  
 کوئی عالم و فاضل ہو، یہ سب کچھ اس لیے اختیار کیا تا کہ سب لوگ پوری توجہ سے بات سنیں۔

أخبرني عن الإسلام: اسلام کے لغوی معنی تابعداری و فرمانبرداری کرنا، أسلم أمره انقاد  
 واستسلم.

اسلام کے شرعی معنی: اس کا استعمال دو معنی میں ہوتا ہے: (۱) پہلا اللہ تعالیٰ کے جملہ احکام کی  
 تابعداری دل و زبان و اعضاء و جوارح سے، لغت میں اسلام کا متعلق عام تھا، جس کسی کی بھی تابعداری  
 ہو، شرع میں اس کو اللہ کے ساتھ خاص کر لیا گیا، اسلام بایں معنی تمام انبیاء کا دین ہے، مگر فی الحال خدا  
 کے احکام کو جاننے کا ذریعہ محمد ﷺ ہیں، اسی وجہ سے ان کے لائے دین ہی کو اسلام کہا جاتا ہے۔

(۲) لا إله إلا الله محمد رسول الله کی شہادت، نماز، زکاۃ، روزہ اور حج کے ذریعہ اللہ تعالیٰ  
 کی تابعداری و فرمانبرداری کا اظہار، ان ہی پانچ چیزوں کو حدیث جبریل میں اسلام کے جواب میں ذکر  
 کیا گیا ہے، چونکہ نبی کریم ﷺ کی بعثت ساری دنیا کے لوگوں کے لیے عام ہے، لوگ دین اسلام  
 میں گروہ درگروہ داخل ہوں گے اس لیے ان کے لیے کوئی علامت مقرر کرنا جس کے ذریعہ مسلم و غیر مسلم  
 ممتاز ہو سکیں، ضروری تھا، اگر کوئی علامت مقرر نہ ہوگی اور اپنے طور پر لوگ مسلم غیر مسلم میں امتیاز کریں  
 گے تو یہ تفریق و امتیاز قرآن کی بنیاد پر ہوگا اور وہ ایک ظنی چیز ہوگی، اور اس میں لوگوں کا آپس میں  
 اختلاف بھی ہو سکتا ہے جس کی وجہ سے بڑا نقصان ہوگا، اس لیے خود شارع نے یہ علامت مقرر کر دی،  
 اللہ تعالیٰ کی اطاعت و فرمانبرداری کے اظہار کے لیے شریعت میں اور بھی احکام میں ہیں مگر ان پانچ  
 چیزوں کو اسلام کا پیکر محسوس قرار دیا، اس لیے کہ تمام احکام میں یہی پانچ مقصود بالذات و واجب بالذات  
 ہیں، بقیہ دیگر احکام واجب بالغیر ہیں، جب وہ غیر پایا جائے گا تو اس کا مطالبہ ہوگا، اگر وہ غیر موجود نہیں

ہے تو اس حکم کا مطالبہ نہیں ہوگا، برخلاف ان پانچ احکام کے وہ فی نفسہ مطلوب ہیں، الذي يجب لله عبادة محضة على الأعيان فيجب على كل من كان قادراً عليه هذه هي الخمس وما سوى ذلك فإنما يجب بالأسباب فلا يعم وجوبها جميع الناس بل إما أن يكون فرضاً على الكفاية وإما أن يجب بسبب حق الآدميين فيختص به من وجب له وعليه وقد يسقط بإسقاطه نیز یہ دیگر چیزوں سے مستغنی کرنے والے ہیں، مگر ان سے کوئی اور چیز مستغنی نہیں کر سکتی ہے۔

فعجبنا له يسأله ويصدقہ: تعجب اس لیے ہوا کہ سوال کرنا ناواقفیت پر دلالت کرتا ہے، اور تصدیق کرنا واقفیت پر، خاص طور سے جس چیز کی تصدیق کر رہا ہے اس کا علم آنحضور ﷺ کے ذریعہ ہی ممکن ہے، مگر یہ شخص اس کے پہلے کبھی آپ کے پاس آیا نہیں ہے، دراصل حضرت جبریل علیہ السلام ان تمام حضرات صحابہ کی طرف سے نائب ہو کر آئے تھے، اس لیے کہ حدیث ابو ہریرہ میں ہے: آپ نے لوگوں سے کہا کہ تم لوگ سوال کرو، مگر صحابہ ڈرے، ”سلوني فها بوه أن يسئلوه“ تو حضرت جبریل تشریف لائے اور سوال کیا، اس نائب ہونے کے حیثیت سے ناواقف اور سوال کر رہے ہیں اور اپنی ذاتی حیثیت سے واقف اسی لیے تصدیق فرما رہے ہیں۔

أخبرني عن الإيمان قال أن تؤمن بالله: ایمان شرعی کے متعلق سوال ہے، جواب میں ایمان سے ایمان لغوی مراد ہے، اس لیے مفسر و مفسر کا ایک ہونا لازم نہیں آئے گا، ایمان امن سے ماخوذ ہے، باب افعال کی ایک خاصیت تصیر یعنی ماخذ والا بنانا، تو ایمان کے معنی ہوئے مامون کرنا، دل میں خبر یا مخبر کی طرف سچائی کی ایسی نسبت جس میں اذعان کے ساتھ قبول و تسلیم ہو، اور یہی تصدیق ہے جس سے ایمان کی تفسیر کی جاتی ہے کہ ایمان بمعنی تصدیق ہے۔ لغت میں ایمان عام ہے، جس کسی کی تصدیق ہو۔ شریعت میں جمیع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم بالضرورة کی تصدیق ہے۔

ایمان کا استعمال: اس کا تعدیہ کبھی باء کے ساتھ ہوتا ہے آمنت بالله اقرار و اعتراف کے معنی کی تضمین کے لیے، اور کبھی اس کا تعدیہ لام کے ساتھ ہوتا ہے، اذعان کی تضمین کے لیے جیسے ما أنت بمؤمن لنا۔

تصدیق کا مفہوم: اس میں علماء کا اختلاف ہے: (۱) ایک تفسیر وہی ہے جس کو ابھی بیان کیا گیا کہ تصدیق فعل قلب ہے، علم کے قبیل سے نہیں ہے، البتہ علم و معرفت اس کے لیے شرط ہے ”قال ابن الہمام

ظاهر عبارة الأشعري في هذا السياق أن التصديق كلام النفس مشروط بالمعرفة يلزم من عدمها عدمه ويحتمل أن يكون الإيمان هو المجموع من المعرفة والكلام النفسي فيكون كلاً منهما ركناً من الإيمان فلا بد في تحقيق الإيمان على كلا الاحتمالين من المعرفة أعني إدراك مطابقة دعوى النبي للواقع ومن أمر آخر وهو الاستسلام الباطني وهو المراد بكلام النفس "يعني صرف جاننے کا نام نہیں ہے، بلکہ ماننے کا نام ہے، ماننے کے لیے جاننا ضروری ہے، چاہے جاننا ماننے کا جزء ہو یا اس کی شرط، تصدیق کی یہی تفسیر ضد الشریعہ کرتے ہیں، اس تعریف پر اقوال کفریہ یا افعال کفریہ جس کے قائل یا فاعل کو بالاتفاق کافر کہا جاتا ہے، جیسے دینی امور کا استہزاء و استخفاف، سجود صنم، اس کا اجتماع اس تصدیق کے ساتھ نہیں ہو سکتا ہے، اور ایمان و تصدیق ہم معنی ہوں گے، اس کے مطابق امام ابو حنیفہ نے "مسند الحارث" میں سوید سے نقل کیا ہے: قال أشهد أن الناس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم على ثلاث منازل، مظهر التصديق ومسر مثل ما أظهر فهو مومن عند الله وعند رسوله وعند الناس ومظهر للتكذيب ومسر مثل ما أظهر فهو كافر عند الله وعند رسوله وعند المؤمنين ومظهر التصديق ومسر التكذيب فهو منافق وكذا رواه ابن أبي شيبة عن ابن مسعود مثله اسی طرح ابوالقاسم الاسفرائینی کہتے ہیں: جب کسی سے سجود صنم یا قتل نبی یا استخفاف بالنبی یا بالقرآن پایا جائے تو یہ دلیل ہے کہ ایمان و تصدیق اس کے دل میں نہیں ہے، اس لیے کہ شریعت جس کو کافر کہے اس میں ایمان ہو یہ ممکن نہیں ہے، شریعت نے علامت تکذیب کی وجہ سے اس کو کافر کہا، یہ دلیل ہے کہ یہ علامت، واقع کے مطابق ہے۔

(۲) تصدیق کی دوسری تفسیر یہ ہے کہ تصدیق اذعان کا نام ہے، اِنْ كَانَ إِذْعَانًا لِنِسْبَةِ خَبَرِيَّةٍ فهو تصديق، یہی مذہب علامہ تفتازانی کا ہے، انھوں نے تصدیق کو علم کے قبیل سے قرار دیا ہے، اس پر اعتراض وارد ہوگا کہ یہ اذعان ولیقین بہت سے کفار و اہل کتاب کو حاصل ہے، پھر بھی وہ مؤمن نہیں ہیں، قرآن کہتا ہے: ﴿يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ﴾ ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ﴾ اس کا وہ حضرات یہ جواب دیتے ہیں کہ ایمان کا مکلف بنایا گیا ہے اور تکلیف امور اختیار یہ کی ہوتی ہے، پھر علم و اذعان دو طرح سے حاصل ہوتا ہے، ایک بلا اختیار اسباب اختیار یہ کے، دوسرے



یہ کہ اذعان اور یہ کیفیت نفسانیہ اسباب اختیاریہ مباشرۃ الاسباب و صرف النظر و رفع الموانع من الشواغل سے حاصل ہوتی ہے، اسی اعتبار سے اس کو مکلف بنایا گیا ہے، اس طرح سے جب اذعان و یقین حاصل ہوگا، اس کے ساتھ جود و انکار نہیں ہو سکتا ہے۔ اہل کتاب و کفار کو جو اذعان حاصل ہے وہ غیر اختیاری ہے اور اگر تسلیم کر لیا جائے کہ اسباب اختیاریہ کے ذریعہ اذعان و یقین حاصل ہوا ہے، اس کے باوجود جود و انکار و علامت تکذیب پائی جائے تو کہا جائے گا کہ ایمان ایک اصطلاحی لفظ ہے، شریعت نے تصدیق کے ساتھ دیگر امور کو بطور شرط ضروری قرار دیا ہے، جس میں جود و انکار و عناد نہ ہو، اور استخفاف و علامت تکذیب نہ ہو۔ و الایمان وضع الہی للہ سبحانہ تعالیٰ اُن یعتبر فی تحقیقہ ما شاء من امور مع التصدیق فإذا ثبت التصدیق لغة بدون التسليم یثبت التصدیق مع الکفر لکن هذا التصدیق لا یعتبر منجیاً له شرعاً۔

### ایمان و اسلام کی حقیقت

حدیث جبریل سے معلوم ہوا کہ ایمان کی حقیقت اسلام کی حقیقت سے الگ ہے، اس لیے کہ جب سائل نے اسلام کے بارے میں سوال کیا تو آپ کو معلوم نہیں تھا کہ اس کے بعد سائل کیا سوال کرے گا، اس لیے آپ نے اسلام کی حقیقت بیان کی، پھر ایمان کے بارے میں سوال کیا تو ایمان کی حقیقت بیان کی، اسی طرح قرآنی آیت: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾ سے بھی معلوم ہوا کہ دونوں کی حقیقت الگ الگ ہے، حدیث سعد بن ابی وقاص جس میں انھوں نے ایک صاحب کے متعلق کہا کہ ”انی لأراہ مؤمناً“ تو آپ نے فرمایا ”أَوْ مُسْلِماً“ کہو، لیکن کبھی ایمان کا اطلاق اسلام پر بھی ہوتا ہے، وفد عبد القیس کی حدیث میں آپ نے ایمان کی حقیقت وہی بیان کی جو حدیث جبریل میں اسلام کی حقیقت بیان کی، اسی طرح ایمان کا اطلاق، اعمال پر ہوتا ہے ”الایمان بضع وسبعون شعبۃ أعلاها لا إله إلا الله وأدناها إمطة الأذی“ کبھی ایمان و عمل کے مجموعہ پر ہوتا ہے، ایمان کے ان اطلاقات میں علماء و ائمہ کا کوئی اختلاف نہیں ہے، اور یہ اختلاف کیسے ہو سکتا ہے، جب شارع نے خود اطلاق کیا ہے، اختلاف اس میں ہے کہ لغت کے اعتبار سے یہ اطلاق بطور حقیقت ہے یا بطور مجاز ہے؟

## ایمان و عمل کا باہم ربط

ایمان و عمل کا باہم تعلق کس قسم کا ہے؟ مسلمانوں میں سب سے پہلے اسی مسئلہ میں اختلاف پیدا ہوا، نبی کریم ﷺ، اور آپ ﷺ کے بعد صحابہ، لوگوں کو اسلام کی دعوت دیتے تھے، جو ان معلوم باتوں پر ایمان لاتا اور ان کو قبول کر لیتا اس پر اسلامی احکامات جاری کرتے اور اس کو مسلمان کہتے، مگر جب مسلمانوں میں فتنہ پیدا ہوا اور اس فتنہ میں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ شہید ہو گئے اور حضرت علی ان کے بعد خلیفہ ہوئے اور جنگ جمل و صفین کا حادثہ پیش آیا تو اس وقت لوگوں میں یہ مسئلہ پیدا ہوا کہ جو لوگ ان امور کا ارتکاب کرنے والے ہیں اور جنہوں نے یہ فتنہ برپا کیا، اس فتنہ میں ملوث ہوئے ان کا کیا حکم ہے؟ وہ لوگ اپنے ان اعمال کی بنا پر مسلمان باقی رہے یا اسلام سے خارج ہو گئے؟ سب سے پہلے خوارج نے ان تمام گنہگار مسلمانوں کو اسلام سے خارج اور کافر قرار دیا، ان کے خون کو مباح کر دیا اور ان کے ساتھ کافروں کا معاملہ کیا، اس وقت کے تمام صحابہ کرام نے ان سے اختلاف کیا، خود حضرت علی نے اس کو سمجھایا، اس کے بعد پھر یہ مسئلہ علمی حلقوں میں زیر بحث رہا، حضرت حسن بصری کی مجلس میں واصل بن عطاء نام کا ایک شخص تھا، اس نے گناہ کبیرہ کے مرتکبین کو کہا کہ وہ لوگ نہ مومن ہیں نہ کافر، ایمان و کفر کے درمیان ایک درجہ ثابت کرنے لگا اور کہا کہ آخرت میں ایسے لوگ ہمیشہ جہنم میں ہوں گے، حسن بصری نے فرمایا: ”اعتزل عنا“ اس نے ہم تمام لوگوں سے ایک الگ طریقہ اختیار کیا اس کے بعد سے ان لوگوں کو معتزلہ کہا جانے لگا۔

قال الحافظ ابن عبد الهادي الحنبلي أول خلاف حدث في الملة في الفاسق العملي هل هو كافر أو مومن فقالت الخوارج أنه كافر وقالت الجماعة أنه مومن وقالت المعتزلة هو لا مؤمن ولا كافر.

تمام اہل السنّت والجماعت متفق ہیں کہ کبار کا مرتکب ایسا کافر نہیں ہوتا جو ملت سے خارج ہو جائے، اور جہنم میں خلود کا مستحق ہو جائے، اس لیے کہ اگر ملت سے خارج ہو کر مرتد ہو جائے تو ہر حال میں اس کو قتل کرنا ہے: ”من بدل دینہ فاقتلوه“ اسی طرح زنا، سرقہ، شرب خمر میں حد جاری نہ کر کے قتل کرنا ضروری ہوگا، جب کہ قرآن میں اور حدیث میں اس پر حد جاری کرنے کا حکم ہے: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا

کُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى. فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبَاعْ بِالْمَعْرُوفِ ﴿۱﴾ میں قاتل کو ولی القصاص کا بھائی قرار دیا گیا، اور اس سے دینی بھائی مراد ہے، اور اسی طرح ﴿الَّذِينَ آمَنُوا﴾ میں قاتل بھی داخل ہے۔ (۲) ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا﴾ (۳) ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلَحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ﴾ باہمی قتال کے باوجود ان کو مؤمن کہا گیا ہے (۴) شفاعت کی احادیث جو مشہور و متواتر ہیں (۵) اسی طرح وہ احادیث جن میں ایمان پر جنت میں داخل ہونا اور جہنم کے حرام ہونے کا تذکرہ ہے: ”مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ دَخَلَ الْجَنَّةَ“ (۶) ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ (۷) حدیث ابو ہریرہ: ”مَنْ كَانَتْ عِنْدَهُ لِأَخِيهِ مَظْلَمَةٌ مِنْ عَرَضٍ أَوْ شَيْءٍ فَلْيَتَحَلَّلْهُ مِنْهُ الْيَوْمَ قَبْلَ أَنْ لَا يَكُونَ دَرَاهِمٌ وَلَا دِينَارٌ إِنْ كَانَ لَهُ عَمَلٌ صَالِحٌ أَخَذَ مِنْهُ بِقَدَرِ مَظْلَمَتِهِ“ جس سے معلوم ہوا کہ ظالم کے پاس حسنت ہوں گی جس سے مظلوم اپنا حق وصول کرے گا، (۸) اسی طرح حدیث ابو ہریرہ: ”مَا تَعْدُونَ الْمَفْلَسَ فَيْكُمْ“ اس میں ہے: ”لَهُ حَسَنَاتٌ أَمْثَالُ الْجِبَالِ قَدْ شَتَمَ هَذَا وَأَخَذَ مَالَ هَذَا وَسَفَكَ هَذَا وَقَذَفَ هَذَا“ ان تمام گناہوں کے باوجود اس کے پاس امثال جبال حسنت ہیں۔ (۹) اسی طرح حدیث انس جس میں ہے: ”يَا بَنَ آدَمَ لَوْ لَقِيتَنِي بِقَرَابِ الْأَرْضِ خَطَايَا ثَمَّ لَقِيتَنِي لَا تَشْرِكُ بِي شَيْئًا لِأَتَيْتَكَ بِقَرَابِهَا مَغْفِرَةً“ (رواہ الترمذی) ان سب آیات قرآن اور احادیث متواتر و مشہور، پھر صحابہ کے اجماع کی وجہ سے تمام اہل سنت والجماعت متفق ہیں کہ کبار کے مرتکبین اور اعمال میں کوتاہی کرنے والے کافر نہیں ہیں، اسی طرح اس بات پر بھی متفق ہیں کہ وہ لوگ وعید کے مستحق ہیں، بلکہ ان لوگوں میں کچھ لوگ ضرور جہنم میں جائیں گے پھر عذاب کے بعد یا سفارش سے جنت میں داخل ہوں گے۔ فَأَهْلُ السَّنَةِ لَا يَقْطَعُونَ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْمُرْتَكِبِينَ بِالْعُقُوبَةِ وَلَا بِالْعَفْوِ بَلْ هُوَ فِي مَشِيَةِ اللَّهِ وَإِنَّمَا يَقْطَعُونَ لِعَدَمِ الْخُلُودِ فِي النَّارِ بِمَقْتَضَى مَا سَبَقَ مِنْ وَعْدٍ وَثَبَتَ بِالدَّلِيلِ وَذَكَرَ بَعْضُ الْمُحَقِّقِينَ انْعِقَادَ الْإِجْمَاعِ عَلَى أَنَّهُ لَا بَدَّ سَمْعًا نَفُوذَ الْوَعِيدِ فِي طَائِفَةٍ مِنَ الْعَصَاةِ أَوْ طَائِفَةٍ مِنْ كُلِّ صَنْفٍ مِنْهُمْ كَالزَّانَاةِ وَشُرْبَةِ الْخَمْرِ إِذَا مَاتُوا عَلَيْهِ مِنْ غَيْرِ تَوْبَةٍ لَا لِفَرْدٍ مُعَيَّنٍ لِحَوَازِ الْعَفْوِ.

اعمال کے ایمان کا جزء ہونے کے باب میں عقلاً چار احتمال ہیں: (۱) اعمال ایمان کا

حقیقی جزء ہو، ایمان کی حقیقت میں داخل ہو، یہاں تک کہ اعمال کی نفی سے ایمان کی نفی ہو جائے، یہی خوارج و معتزلہ کا مذہب ہے۔

(۲) اعمال ایمان کے اجزاء عرفی ہوں، جیسے عرف میں بال، ناخن، ہاتھ پیرزید کے اجزاء ہیں، ان کے فوت ہونے سے زید فوت نہیں ہوتا ہے، اسی طرح ان اعمال کے فوت ہونے سے ایمان فوت نہیں ہوتا ہے، اسی طرح جیسے درخت کے پتے شاخیں درخت کے اجزاء شمار ہوتے ہیں، مگر ان کے معدوم ہونے سے درخت معدوم نہیں ہوتا ہے، جیسے کہ حدیث میں: ”الإيمان بضع وسبعون شعبة أعلاها لا إله إلا الله وأدناها إمطة الأذى عن الطريق“ یہ مذہب محدثین کا ہے۔ فكان لفظ الایمان عندهم موضوعاً للقدر المشترك بين التصديق ومجموع التصديق والأعمال فيكون إطلاقه على التصديق فقط وعلى مجموع التصديق والأعمال حقيقة.

(۳) اعمال ایمان کا نہ جزء حقیقی ہیں نہ جزء عرفی بلکہ ایمان سے خارج اس کے لوازم ثمرات و نتائج ہیں اور اس کو انجام دینا ضروری ہے کوتاہی کی صورت میں وعید و عذاب کا مستحق ہوتا ہے، اور فرداً فرداً عفو کا بھی احتمال ہے، تحت المشیۃ کی وجہ سے، مگر اس کے ساتھ ان مرتکبین کے اصناف میں کسی نہ کسی کا معذب ہونا، پھر عذاب سے نجات پانا بھی ضروری ہے، یہی مذہب فقہاء اور متکلمین کا ہے، جس کی بنا پر تصدیق پر ایمان کا اطلاق بطور حقیقت کے اور اعمال پر اس کا اطلاق بطور مجاز ہوگا، جو ایک لغوی بحث ہوگی، نتیجے کے اعتبار سے دوسرے اور تیسرے قول میں کوئی فرق نہیں ہے، بس تعبیر کا فرق ہوگا کہ محدثین حضرات جزء کا لفظ استعمال کرتے ہیں، فقہاء جزء کا لفظ استعمال نہیں کرتے۔

(۴) چوتھا احتمال کہ اعمال ایمان کی حقیقت سے خارج ہیں، ان کو انجام دینا ضروری نہیں ہے، اور ان کے تارکین کسی طرح کی وعید کے مستحق نہیں ہوں گے، یہ مذہب مرجعہ ضالہ کا ہے، وہ کہتے ہیں: ”لا يضر مع الإيمان ذنب، وترك العمل لا يضر بالإيمان“.

### محدثین کی امام ابوحنیفہ سے ناراضگی

امام ابوحنیفہ اور متکلمین کے درمیان لفظی اختلاف ہے کہ محدثین جزء کا لفظ استعمال کرتے ہیں، مگر اس جزء کے فوت ہونے سے ایمان فوت نہیں ہوتا ہے، امام ابوحنیفہ اور متکلمین جزء کا

لفظ استعمال نہیں کرتے جس سے محدثین کا خیال ہے کہ اس تعبیر سے اعمال کی اہمیت کم ہو جاتی ہے، اوگوں میں فسق و فجور کا شیوع ہوگا، اوگ اعمال کے انجام دینے کا اہتمام نہیں کریں گے جس کی وجہ سے وہ لوگ ناراض ہو کر امام ابوحنیفہؒ کو مرجئی کہنے لگے، مرجئہ بھی اعمال کو ایمان کا جز نہیں کہتے ہیں، امام ابوحنیفہؒ اور متکلمین کہتے ہیں کہ ہم لوگ اس میں تساہل کو جائز نہیں سمجھتے تو کس طرح اعمال کی اہمیت کم ہوگی صرف اس لفظی اشتراک کی بنیاد پر کہ مرجئہ ضالہ اعمال کو ایمان کا جز نہیں کہتے ہیں، اگر ان حضرات کو مرجئی کہا جائے گا تو آپ حضرات محدثین جو جزء کا لفظ استعمال کرتے ہیں جیسا کہ معتزلہ و خوارج جزء کا لفظ استعمال کرتے ہیں تو اگر کوئی آپ حضرات کو اس اشتراک کی بنیاد پر معتزلی یا خارجی کہنے لگے تو آپ کے پاس اس کا کیا جواب ہوگا؟ اعمال پر جزء کا اطلاق نہ قرآن میں ہے نہ حدیث میں نہ صحابہ کرام نے یہ تعبیر اختیار کی ہے، یہ تعبیرات تو بعد کی ہیں، ان تعبیرات کے فرق سے کسی کو سنی کسی کو بدعتی کہنا صحیح نہیں ہے، مسلمانوں میں باہم اختلاف کی دو قسم ہے:

(۱) ضروریات دین میں اتفاق کے بعد ایسے مسائل جو قرآنی آیات یا احادیث سے ثابت ہیں، اور سلف صالحین و تابعین اس کے قائل ہیں۔

(۲) ضروریات دین میں اتفاق کے بعد ایسے مسائل جو قرآنی آیات یا احادیث سے ثابت نہیں اور سلف صحابہ و تابعین کا اس میں کوئی متعین طریق نہیں تھا۔

قسم اول کے مسائل پر سنی ہونے کا مدار ہے، قسم ثانی کے مسائل میں ایک کو سنت دوسرے کو بدعت کہنا صحیح نہیں ہے، شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ، حجتہ اللہ کے مقدمہ میں لکھتے ہیں:

المسائل التي اختلف فيها أهل القبلة وصاروا لأجلها فرقة متفرقة وأحزاباً متحزبة بعد انقيادهم لضروریات الدین، علی قسمین:

(۱) قسم نطقت به الآيات وصحت به السنة وجرى عليها السلف من الصحابة والتابعين فلما ظهر إعجاب كل ذي رأي برأيه وتشعبت بها السبل اختار قوم ظاهر الكتاب والسنة وعضوا بنواجزهم علی عقائد السلف ولم يبالوا بموافقتها للأصول العقلية ولا بمخالفتها لها فإن تكلموا بمعقول فلا لزام الخصوم والرد عليهم أو لزيادة الطمانية لا لاستفادة العقائد منها وهم

أهل السنة، إلى آخره.

(۲) قسم لم ينطق به الكتاب ولم تستفص به السنة ولم يتكلم فيه الصحابة

فهو مطوي على غره فجاء ناس من أهل العلم فتكلموا فيه واختلفوا، إلى آخره..

وهذا القسم لست استصح ترفع إحدى الفرقين على صاحبها بأنها على

السنة، إلى آخره.

الغرض سنی ہونے کا مدار قسم اول ہے، قسم ثانی نہیں جس کی بناء پر علماء اہل سنت اس طرح کے مسائل

میں باہم مختلف ہوتے رہتے ہیں۔

تہذیب الکمال للزمی میں ابراہیم بن طہمان کے ترجمہ کے تحت ابو الصلت عبد السلام الہروی کا یہ

قول درج ہے:

لم یکن إرجاء هم هذا المذهب الخبيث أن الإيمان قول بلا عمل وأن ترك

العمل لا يضر بالإيمان بل كان إرجاء هم أنهم يرجوا لأهل الكبائر الغفران ردًا

على الخوارج وغيرهم.

اعمال کے ایمان کا جزء حقیقی نہ ہونے کے دلائل: (۱) ایمان لغت عرب میں تصدیق کے

لیے موضوع ہے، شریعت نے اس میں کسی قسم کا تغیر نہیں کیا بلکہ اس کے متعلقات کو متعین کر کے اس کے

ساتھ خاص کر دیا، اگر اس میں شریعت نے کوئی تصرف کیا ہوتا تو وہ منقول ہوتا۔

(۲) کفار کو ایمان کی دعوت دی جاتی تھی تو انہوں نے اس سے تصدیق و تسلیم سمجھا۔

(۳) حدیث جبریل میں ایمان کی حقیقت کا سوال ہے تو آپ نے امور مخصوصہ کی تصدیق کا ذکر

کیا، اعمال کا ذکر نہیں فرمایا۔

(۴) اللہ نے ایمان کا محل قلب کو قرار دیا: ﴿إِلَّا مَنْ أَكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ اعمال و

اقرار کا محل قلب نہیں، تصدیق کا محل قلب ہے۔

(۵) ایمان پر جگہ جگہ اعمال کا عطف کیا گیا ہے، اور معطوف و معطوف علیہ میں اصل یہی ہے کہ

مغایرت ہو، اس کے خلاف کسی نکتہ کی بنا پر عطف ہو تو وہ مجاز ہوگا۔

(۶) اعمال کی صحت کے لیے ایمان شرط ہے، اور شرط و مشروط میں مغایرت ہوتی ہے: ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ



مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ ﴿۷﴾

(۷) ایمان کا معاصی کے ساتھ اجتماع ہوتا ہے ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا﴾ اگر ایمان تصدیق و عمل دونوں کے مجموعہ کا نام ہوتا تو یہ اجتماع نہیں ہو سکتا تھا، چنانچہ امام ابوحنیفہؒ نے اسی طرح استدلال کیا کہ ایمان کے ساتھ معاصی کا اجتماع ہوتا ہے، اور عثمان بنی کو خط میں لکھا: إِنْ الْمَضِيعُ لِلْعَمَلِ لَمْ يَكُنْ مَضِيعًا لِلْإِيمَانِ أَوْلَسْتَ تَقُولُ: مُؤْمِنٌ مُذْنِبٌ مُؤْمِنٌ ظَالِمٌ وَمُؤْمِنٌ مُخْطِئٌ، مُؤْمِنٌ عَاصٍ، مُؤْمِنٌ جَائِرٌ، إِنِّي أَقُولُ أَهْلُ الْقِبْلَةِ مُؤْمِنُونَ لَسْتُ أَخْرِجُهُمْ مِنَ الْإِيمَانِ بِتَضْيِيعِ شَيْءٍ مِنَ الْفَرَائِضِ فَمَنْ أَطَاعَ اللَّهَ فِي الْفَرَائِضِ كُلِّهَا مَعَ الْإِيمَانِ كَانَ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ عِنْدَنَا وَمَنْ تَرَكَ الْإِيمَانَ وَالْعَمَلَ كَانَ كَافِرًا مِنْ أَهْلِ النَّارِ وَمَنْ أَصَابَ الْإِيمَانَ وَضَيَّعَ شَيْئًا مِنَ الْفَرَائِضِ كَانَ مُؤْمِنًا مُذْنِبًا وَكَانَ لِلَّهِ تَعَالَى فِيهِ الْمَشْيِةُ، إِنْ شَاءَ عَذَبَهُ وَ إِنْ شَاءَ غَفَرَ لَهُ فَإِنْ عَذَبَهُ عَلَى تَضْيِيعِهِ شَيْئًا مِنَ الْفَرَائِضِ فَعَلَى ذَنْبٍ يَعَذِبُهُ وَإِنْ غَفَرَ لَهُ فَذَنْبًا يَغْفِرُ. رِہالوگوں کا مرجعہ کہنا: فما ذنب قوم تكلموا بعدل سماهم أهل البدع بهذا الاسم؟ وإنما هذا اسم سماهم به أهل شنان.

(۸) ایمان کے حکم کے بعد اوامر و نواہی کا حکم آیا، ان اوامر و نواہی کے آنے سے پہلے وہ مومن ہو چکے تھے، ایمان حاصل ہو چکا تھا اس لیے اوامر و نواہی کے ضیاع سے ایمان ختم نہیں ہوتا، ان کو ایمان لانے کو نہیں کہا جاتا ہے بلکہ اس امر کو انجام دینے کو اس معصیت سے توبہ و گریز کا حکم دیا جاتا ہے، اور ان چیزوں کے ارتکاب کے باوجود مومن کہا جاتا ہے، وہ مومن مذنب ہے، مومن خاطی ہے، مومن عاصی ہے، یہ سب دلیلیں اور دیگر اس طرح کے دلائل سے ان حضرات کو ایک طرح کا یقین ہو گیا کہ شارع نے ایمان کی حقیقت تصدیق و تسلیم قرار دیا ہے۔

أَنْ تَوْمِنَ بِاللَّهِ : اللہ پر ایمان کا مطلب یہ ہے کہ وہی معبود ہے، اور وہی لائق عبادت ہے، خدا کی توحید کی کئی قسمیں ہیں:

(۱) واجب الوجود ہونے کے اعتبار سے۔ (۲) خالق ہونے کے اعتبار سے توحید۔ (۳) تمام امور کی تدبیر کے اعتبار سے توحید۔ (۴) معبود ہونے کے اعتبار سے توحید، توحید باعتبار معبودیت والوہیت، لوگوں کا کفر و شرک اسی توحید میں تھا، اس لیے انبیائے کرام نے اسی توحید کو بیان کیا، توحید

باعبار التدریج اور بڑے بڑے امور کی تدبیر اس کے قائل مشرکین بھی تھے، چھوٹی چھوٹی چیزوں کی تدبیریں اس کو مشرکین نے خدا کے علاوہ اپنے دیگر دیوی دیوتاؤں میں تقسیم کر رکھا تھا، قرآن نے اس کی تردید کرتے ہوئے کہا کہ تمام زمین و آسمان اور اس کے مابین چھوٹی بڑی تمام چیزوں کی تدبیر براہ راست خود اللہ کرتا ہے، پھر اس کے ذریعے توحید باعتبار الوہیت و استحقاق عبادت کو ثابت کیا، تمام امور کی تدبیر کی توحید اور توحید باعتبار الوہیت میں باہم طبعی ربط اور تلازم ہے کہ سب کچھ وہی کرتا ہے تو شکر گزاری کا وہی مستحق ہے، ایمان باللہ میں ہر طرح کی توحید داخل ہے، مگر مقصود اصلی توحید باعتبار استحقاق عبادت پر ایمان لانا ہے۔

ملائکتہ: ملک کی جمع ہے جس کی اصل مَلَك بتقدیم الہمزہ ہے، لام کو ہمزہ پر مقدم کر دیا گیا، پھر ہمزہ کی حرکت لام کو دی گئی اور ہمزہ کو حذف کر دیا گیا، ملک ہوا۔

ملائکہ اللہ تعالیٰ کی ایک مخلوق ہے جس کو نور سے پیدا کیا، حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث میں ہے: خلقت الملائکۃ من نورہ، ان کی تعداد بے شمار ہے، اور ان کو اللہ نے مختلف کام سپرد کیا ہے، وہ معصوم عن الذنوب ہیں: لا یعصون اللہ ما أمرہم ویفعلون ما یؤمرون، ان میں مذکر و مؤنث نہیں ہیں، کھاتے پیتے نہیں، جیسا کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے یہاں فرشتوں کے آنے والے واقع سے معلوم ہوتا ہے، اللہ نے ان کو قدرت دے رکھی ہے جس کی وجہ سے وہ طرح طرح کی شکل بدلنے پر قادر ہیں۔

اليوم الآخر: یعنی آخر ایام الدنیا، اس پر ایمان لانے کا مطلب تمام مردوں کے دوبارہ زندہ ہونے اور حساب و کتاب ہونے، دوزخ و جنت میں جانے پر ایمان مراد ہو، جیسا کہ دوسری روایت میں البعث الآخر یا البعث آیا ہوا ہے۔

یا الیوم الآخر سے مراد قیامت ہو، یعنی سارے لوگوں کا مرنا، چنانچہ مطر الوراق کی روایت میں بالموت و البعث آیا ہوا ہے، موت سے مراد پورے عالم کی موت ہے، اور البعث سے حساب و کتاب۔

## موت کی تین قسمیں ہیں

(۱) افراد و اشخاص کی موت، إذا مات أحدکم فقد قامت قیامتہ (رواہ الدیلمی) اس پر تو

سب کا اتفاق ہے اور سب کو یقین ہے جس طرح السماء فوقنا و الأرض تحتنا کا سب کو یقین ہے، قرآنی آیات: ﴿قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِلِقَاءِ اللَّهِ حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ تَهُمُ السَّاعَةُ بَغْتَةً﴾ یہ حسرت انسان کو مرنے کے وقت ہوتی ہے۔ ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُ اللَّهِ أَوْ أَتَاكُمْ السَّاعَةُ﴾ ﴿وَلَا يَزَالُ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي مِرْيَةٍ مِنْهُ حَتَّىٰ تَأْتِيَهُمُ السَّاعَةُ بَغْتَةً أَوْ يَأْتِيَهُمْ عَذَابٌ يَوْمٍ عَقِيمٍ﴾ اسی طرح ایک حدیث میں ہے: کان إذا هبت ريح شديدة تغير لونه فقال تخوفت الساعة. ان آیات و احادیث میں الساعة کا استعمال موت کے معنی میں ہوا۔

(۲) قرن و ایک زمانہ کے لوگوں کی موت: أن يعيش هذا الغلام لا يدركه الهرم حتى تقوم عليكم الساعة. (رواہ مسلم) اس الساعة سے مراد اس دور کے لوگوں کی موت ہے۔  
(۳) سارے عالم جس کو شخص اکبر بھی کہا جاتا ہے اس کی موت، اس کو قیامت کبریٰ بھی کہا جاتا ہے، اس قیامت کے بہت سے لوگ منکر ہیں، اور کہتے ہیں کہ دنیا اسی طرح باقی رہے گی، لوگ اسی طرح آتے جاتے رہیں گے۔

تؤمن بالقدر خيره وشره: تو من فعل کو دوبارہ لانے کی حاجت نہیں تھی، جیسے اس کے ماقبل متعلقات کو ان تو من باللہ سے متعلق رکھا گیا، مگر دوبارہ تو من کو لانا تقدیر پر ایمان کی اہمیت ظاہر کرنے کے لیے ہے، کسی چیز کا خیر و شر ہونا ہم انسانوں کے اعتبار سے ہے۔

## قدر کا مطلب

اللہ تعالیٰ کے علم ازلی میں ہر چیز کا اندازہ ہے کہ ایسی اور ویسی ہوگی، اور اسی کے مطابق اس کو وجود میں لانے کا فیصلہ کر چکا ہے، اور پھر اسی کے مطابق وجود دے گا، جس کی وجہ سے تمام چیزیں اس کے مطابق اپنے وقت معینہ پر وجود میں آتی ہیں: فهو صادر عن علمه وقدرته وإرادته جس کی وجہ سے تقدیر کے مختلف مراتب و مراحل ہو گئے۔

(۱) تقدیر کا مرتبہ علمی: اللہ تعالیٰ کا علم ازلی جملہ موجودات جو ابد تک پیدا ہوں گی اس کے تمام خصوصیات و صفات و احوال مع زمان و مکان کو شامل و محیط ہے کوئی چیز اس کے علم سے خارج نہیں ہے، تقدیر مرتبہ علمی کا اسلامی فرقوں میں کوئی منکر نہیں ہے، ابتداء میں فرقہ قدریہ اس مرتبہ علمی کا منکر تھا، ابن

عمر اور بعض دوسرے حضرات صحابہ نے ایسے لوگوں سے برأت ظاہر کی ہے، چونکہ یہ ضروریات دین سے ہے، اور اس کا انکار دین کی ایک ضروری و بدیہی چیز کا انکار ہے، اس لیے باتفاق علماء ایسے لوگ کافر ہوں گے۔ قال القرطبي في المفهم: لا شك في تكفير من يذهب إلى ذلك لأنهم أنكروا معلوماً ضرورياً من الشرع وقد ترك اليوم فلا يعرف من ينسب إليه من المتأخرين من أهل البدع المشهورين والقدرية اليوم مطيقون على أن الله عالم بأفعال العباد قبل وقوعها.

(۲) تقدیر کا مرتبہ ارادی: ازل ہی میں جملہ موجودات جو ابد تک پیدا ہونے والی ہیں، علم ازلی کے مطابق اس کو وجود میں لانے کا ارادہ و فیصلہ کر چکا ہے، خدا کا یہ ارادہ اور فیصلہ تمام موجودات کو احاطہ کیے ہوئے ہے اور سب کو شامل ہے، ما شاء الله کان وما لم یشاء لم یکن، جس کے ساتھ ارادہ الہی متعلق ہو وہی موجود ہوگا، اور جس کے ساتھ ارادہ الہی متعلق نہیں ہوا ہے، وہ چیز موجود نہیں ہو سکتی ہے، خدا کے اس ارادے کے عموم و شمول پر ہزار آیات سے زیادہ دال ہیں۔ ﴿ما تشاءون إلا أن یشاء الله﴾ ﴿کذالك یفعل الله ما یشاء﴾ ﴿لو شاء ربک لآمن من فی الارض کلهم جمیعاً﴾ ﴿لو شاء ربک لجعل الناس أمة واحدة﴾ ﴿لو شاء ربک لجمعهم علی الهدی﴾ ﴿إنما یأتیکم به الله ان شاء﴾

تقدیر مرتبہ ارادی کے منکر معتزلہ ہیں وہ کہتے ہیں، کہ بندوں کے جتنے افعال اختیار یہ ہیں، اس میں کفر و شر و معصیت کا وجود بغیر ارادہ خداوندی اور مشیت کے محض بندے کے ارادے سے ہوتا ہے، اور کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ان کے کفر کے بجائے ان کے ایمان کا، شر کے بجائے خیر کا، معصیت کے بجائے طاعت کا ارادہ کرتا ہے، وعند المعتزلة إنما یرید الله من أفعال العباد ما کان طاعةً وسائر المعاصی والقبايح واقعة بإرادة العبد لا بإرادة الله فإنه إنما یرید عدم وقوعها ویرید من الکافر الإیمان ومن الفاسق الطاعة. ان لوگوں کی بات کس قدر بری اور شنیع ہے، خدا کا کس قدر عاجز ہونا لازم آتا ہے، اس لیے کہ بندوں کے اکثر افعال کفر و شر و معصیت ہی کے قبیل کے ہوتے ہیں اور یہ سب ان حضرات کے یہاں خدا کے ارادے کے علی الرغم بندے کے ارادے سے موجود ہوتے ہیں۔

دوسری خرابی یہ ہے کہ جس کے بارے میں خدا تعالیٰ قطعی طور سے جانتا ہے کہ وہ ایمان نہیں لائے گا، اس کا ایمان لانا محال ہے پھر بھی اس کے ایمان لانے کا ارادہ کر رہا ہے، ایسی آرزو تو احمق لوگ بھی نہیں کرتے اس لیے کہ وہ چیز نہیں ہوگی بلکہ اس کے برعکس ہوگی پھر بھی ارادہ کرتا ہے، پھر ارادہ کی تعریف سے واضح ہے کہ ارادہ کا تعلق موجود ہونے والی شئی سے ہوتا ہے تو جس کا ہونا ممکن نہیں ہے، اس کے ساتھ ارادہ کیسے متعلق ہو جائے گا، ایسی غلط اور ناممکن بات کہنے کی وجہ معترضہ کی نظر میں یہ ہے کہ:

(۱) ان لوگوں نے ارادہ، رضا و محبت سب کو ایک معنی میں لے کر کہا کہ اللہ کفر سے راضی نہیں اس کو پسند نہیں کرتا، لہذا اس کا ارادہ بھی نہیں کرے گا۔

اہل سنت کہتے ہیں کہ یہ غلط ہے، ارادہ، رضا و محبت کو مستلزم نہیں ہے، اللہ تعالیٰ نے شیاطین کو پیدا کیا جو خدا کے دشمن، خدا کے مغضوب و ملعون ہیں، خیر و شر دونوں کو پیدا کیا، یہ مشرکین کا طریقہ ہے کہ خدا کی مشیت عامہ سے اس کی رضا اور محبت پر استدلال کیا جائے مشرکین کی اس بات کا تذکرہ چار سورتوں میں ہے:

(۱) سورۃ النعام میں ہے: ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاءُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ﴾

(۲) سورۃ النحل میں ہے: ﴿قَالَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ نَحْنُ وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ﴾

(۳) سورۃ زخرف میں ہے: ﴿وَقَالُوا لَوْ شَاءَ الرَّحْمَنُ مَا عَبَدْنَاهُمْ﴾

سورۃ یسین میں ہے: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْطَعِمُ مَنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ أَطْعَمَهُ﴾

ان تمام آیات میں استدلال کی بنیاد یہی ہے کہ ان لوگوں نے خدا کی مشیت سے اس کی مرضی اور پسندیدہ ہونے پر استدلال کیا ہے، اور قرآن نے ان کی تردید میں ایسا کہنے والے کو افتراء کرنے والا، انکل سے ایک بات کہنے والا بتلایا ہے۔

درحقیقت اللہ کی رضا و محبت و پسند و ناپسند یہ تو صرف اللہ اور اس کے رسول کے امر و نہی کے ذریعہ معلوم ہوگی، پیدا کرنے سے صرف اس کی مشیت کا علم ہوتا ہے، رضا و محبت کا علم نہیں ہو سکتا۔

(۲) وہ لوگ امر و ارادہ میں تلازم کے قائل ہیں، کہ اللہ تعالیٰ شر اور قباح کا امر نہیں کرتا ہے، بلکہ نہی و منع کرتا ہے، لہذا اس کا ارادہ بھی نہیں کرتا ہے، حالاں کہ ان کی یہ بات قرآنی آیات کے خلاف ہیں، سو سے زائد آیتیں ہیں جو دلالت کرتی ہیں کہ اللہ ان کو ایمان کا حکم دے رہا ہے، اس کے باوجود ان کے ایمان کا ارادہ نہیں کرتا، اصل میں جس مامور بہ کی تحصیل مطلوب ہے، اور اللہ کو اس کا علم ہے کہ وہ موجود ہوگا تو ایسے مامور بہ کا امر ارادہ کو مستلزم ہے، مگر مامور بہ کی تحصیل مطلوب ہو اور اللہ کو علم ہے کہ وہ موجود نہیں ہوگا، تو ایسے مامور بہ کا امر ارادہ کو مستلزم نہیں ہے، یہ حکم و امر صرف اختبار اور امتحان اور حجت قائم کرنے کے لیے ہے۔

(۳) تقدیر کا تیسرا مرحلہ کتابی: اللہ تعالیٰ جس کو وجود میں لانے کا ارادہ فیصلہ کر چکا ہے اس میں بہت سی چیزوں کو خاص طور سے قیامت تک پیش آنے والی چیزوں کو مختلف اوقات میں لکھ چکا ہے، حجۃ اللہ البالغہ میں ہے کہ اس کو پانچ مرحلوں میں لکھا ہے۔

(۴) تقدیر کا چوتھا مرحلہ: خلق و تکوین افعال عباد، ازل میں جس اندازے کے ساتھ جس کو وجود میں لانے کا فیصلہ کر چکا ہے، اس کو اس کے وقت مقررہ پر اپنی قدرت و ارادہ سے پیدا کرتا ہے، معتزلہ اس درجہ کی تقدیر کے بھی منکر ہیں، وہ کہتے ہیں کہ اللہ نے بندے کو قدرت و اختیار دیدیا ہے، بندہ خود اپنے اختیار سے مستقلاً اپنے اختیاری افعال کو وجود دیتا ہے، خدا کی قدرت و ارادہ و خلق کو اس میں دخل نہیں ہے۔ المؤثر فی فعل العبد قدرة العبد باختياره.

قاضی ابوبکر الباقلائی اور امام الحرمین کہتے ہیں کہ اصل فعل کا وجود خدا کی قدرت سے ہوتا ہے، اس فعل کے اوصاف، طاعت و معصیت، کا وجود بندہ کی قدرت سے ہوتا ہے، اللہ نے بندے میں قدرت اور ایک کلی ارادہ پیدا کر رکھا ہے، اس ارادہ کو فعل کی ایک جانب سے بھی متعلق کر سکتا ہے، اور دوسری جانب سے بھی، اس متعلق کرنے سے فعل طاعت یا معصیت بنتا ہے۔

ابو الحسن الاشعری کہتے ہیں: ارادہ کوئی کلی چیز نہیں ہے کہ اس کا تعلق کسی فعل سے ہو جائے، دوسرے سے ہو جائے تیسرے سے بھی ہو جائے، پھر اپنے جزوی ارادے کے ذریعہ اس کو ایک جانب سے متعلق کر لے، اگر ایسا ہو تو پھر قدرت کی ضرورت باقی نہیں رہے گی۔

قدرت متساویۃ النسبۃ الی جمیع المتعلقات ہے، ارادہ جب ہوگا جزئی ہوگا، اس کا ایک جانب سے



متعلق ہونا ضروری ہے، اللہ تعالیٰ جیسا ہماری قدرت کا پیدا کرنے والا ہے، اس ارادہ کو بھی پیدا کرنے والا ہے، لہذا کسی ایک جانب سے متعلق ہونا یہ بھی خدا کی قدرت و ارادہ سے متعلق ہے، اس کے بعد شی کا وجود میں آنا، یہ بھی اللہ ہی کے قدرت و ارادہ سے ہے، اس کے باوجود وہ فعل بندے کے اختیار کے واسطے سے موجود ہوتا ہے، جس کی وجہ سے وہ فعل اختیاری کہلائے گا، کسی چیز کے اختیاری ہونے کا مدار اختیار کے پائے جانے پر ہے، نہ تو فعل کے وجود لانے پر ہے نہ اختیار کو پیدا کرنے پر ہے، مشتقات کی نسبت کا مدار مسند الیہ سے مبادی کا صدور نہیں ہے، بلکہ اس کے ساتھ مبادی کا قیام ہے جس کا حاصل یہی نکلا کہ یہ فعل اختیاری ہے، مگر اس اختیار میں ہم کو اختیار نہیں ہے، بندہ کا اختیار اوپر سے فعل الہی سے گھرا ہوا ہے، نفس کا میلان خواہش و ارادہ سب خدا کی طرف سے ہے، اس کے بعد اختیار و عزم بالجزم ہو جاتا ہے اور نیچے بھی فعل الہی سے گھرا ہوا ہے، فعل کی پیدائش بھی اللہ کی طرف سے ہے، اگر تم اپنے فعل کا خالق اپنے کو کہو، تب بھی تو تم پر اعتراض ہوگا کہ جب وہ اختیار ہمارے اختیار میں نہیں ہے تو یہ کھلا ہوا جبر ہے، پھر اس پر جزاء و سزا کیسی؟ جو جواب وہ لوگ دیں گے وہی جواب اس طرف سے ہوگا۔

بندہ کا یہ اختیار، اور اس کا یہ عزم مصمم اس میں یہ اس طرح پیوست ہے کہ وہ اوپر کی جانب دیکھتا ہی نہیں کہ میرے اندر یہ کیسے اختیار آیا ہے اور اپنے میں مست و مگن ہے کہ میں اپنے اختیار سے کرتا ہوں، اللہ تعالیٰ مختار کل ہیں وہ جو چاہیں تصرف کریں اس میں وہ کسی کے پابند نہیں ہیں، یہ تقدیر ان کا فضل و کرم ہے، اللہ نے اپنی مشیت کو آزاد نہیں رکھا، ہر چیز کو تقدیر سے وابستہ کر دیا، ہر ایک کے بارے میں فیصلہ کر دیا، اگر ایسا نہ ہوتا تو انسان کو بہت پریشانی ہوتی، کیا کھائیں کیا پیئیں اس پر کیا اثر ظاہر ہوگا، معلوم نہیں خدا کی مشیت کیا فیصلہ کر دے، مگر جب سب باتیں طے شدہ ہیں تو انسان کے لیے کسی چیز کے بارے میں فیصلہ کرنا آسان ہو گیا۔

فأخبرني عن الإحسان: الإحسان في الف لام عهد کا ہے، یعنی وہ احسان جس کا ذکر بار بار قرآن میں آیا ہے۔ ﴿أَحْسِنُوا فَإِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ ﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ احسان کا استعمال دو معنی میں ہوتا ہے۔

(۱) اتقان و تحسین کے معنی میں أحسنت کذا إذا أتقنته و حسنته (۲) دوسرے نفع پہنچانے کے أحسنت إلی کذا أو صلت إلیه ما ينتفع به۔ یہاں پر اوّل معنی مراد ہے، اس لیے کہ مقصود

اتقان عبادۃ اور اس کی تحسین ہے ہر عمل میں ابتداء سے انتہاء تک اللہ کا استحضار، ایک روایت میں ان تبحشی اللہ ہے۔

أن تعبد الله كأنك تراه: كأنك تراه مصدر محذوف عبادۃ کی صفت ہے، ان تعبد عبادۃ كأنك تراه تو یہ مفعول مطلق ہوگا اور یہ بھی احتمال ہے کہ حال ہو والحال كأنك تراه لیکن یہ نہیں ہے کہ عبادت کرنے میں اس حالت کے پیدا ہونے کا انتظار کرے بلکہ مقصود اس حالت کو اپنے اندر پیدا کرنا ہے۔ مشہور یہ ہے کہ اس حدیث میں دو حالتوں کو بیان کیا گیا ہے مشاہدہ اور مراقبہ، کیوں کہ عبد و مزدور کی تین حالتیں ہیں:

۱- مشاہدہ: کام کرتے وقت آقا اس کو دیکھ رہا ہو اور وہ بھی آقا کو دیکھ رہا ہو، اس صورت میں کام بہتر طور پر انجام دے گا، کام کرنے میں غفلت و سستی نہیں کرے گا۔

۲- مراقبہ: مزدور کو معلوم ہے کہ آقا مجھ کو دیکھ رہا ہے، مگر یہ خود آقا کو نہیں دیکھتا ہے، اس صورت میں بھی مزدور محنت سے کام کرے گا۔

۳- نوکر بھی آقا کو نہیں دیکھتا ہے اور خود آقا بھی نوکر کو نہیں دیکھتا ہے، ایسی صورت میں مزدور غفلت و کوتاہی کرے گا۔

پہلی صورت میں عامل پر خدا کے مشاہدہ کا غلبہ ہے، جس کو كأنك تراه سے بیان کیا كأنك کا لفظ اس لیے استعمال کیا کہ اس دنیا میں خدا کا مشاہدہ و دیدار نہیں ہو سکتا ہے، مسلم کی روایت: تعلموا أنه لن يرى أحد منكم ربه حتى يموت (مسلم: ۳۹۹/۲) اور دوسرے درجہ کا فإن لم تكن تراه فإنه يراك میں اشارہ ہے اس درجہ کو مراقبہ کہا جاتا ہے کہ اگر تمہارے اندر یہ کیفیت نہیں پیدا ہوئی ہے تو تم کو یہ خیال رکھنا چاہیے کہ وہ تم کو دیکھ رہا ہے، اس صورت میں ان شرطیہ ہوگا اور اس کی جزا محذوف ہے اور فإنه يراك اس کی دلیل ہے، فاستمر على إحسان العبادۃ فإنه يراك وهو يكفي في مراعاة الخشوع وہ جزا اس لیے نہیں ہو سکتا ہے کہ إن لم تكن تراه کا معاملہ کرو نہ کرو ہر حال میں وہ تم کو دیکھتا ہے، اصل فإن لم تعامله معامله من تراه فلا تغفل واستمر على إحسان العبادۃ فإنه يراك۔ امام نووی اور دوسرے حضرات فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں صرف ایک بات کا بیان ہے کہ عبادت میں پورے طور پر خشوع و خضوع کرو جیسے کہ تم خدا کو دیکھ رہے ہو، اس لیے کہ اس طرح رعایت

کرنے کا منشاء خود اپنا مشاہدہ نہیں ہے بلکہ اللہ تعالیٰ کا دیکھنا ہے اور وہ ہر حال میں دیکھتا ہے، اس صورت میں ان وصلیہ ہوگا، اور کچھ محذوف ماننے کی ضرورت نہیں ہے۔

متی الساعة: ساعت کے متعدد معانی ہیں: (۱) زمانہ کی ایک غیر معین مدت۔ (۲) ساعت عرفی: ایک گھنٹہ اس طرح دن رات کی ساعت چوبیس گھنٹے ہیں۔ (۳) ساعت شرعی: قیامت الف لام عہد کا ہے۔

ساعت کا وقفہ طویل ہوگا، مگر اللہ تعالیٰ کے حساب میں کلمح البصر سے زیادہ نہ ہوگا سرعت حساب کی وجہ سے، جیسا کہ ہو أسرع الحاسبین میں ہے یا جزء بول کر کل مراد لیا گیا ہے، ساعت کی تین قسم کو پہلے بیان کیا گیا ہے، (۱) ساعت کبریٰ: قیامت، (۲) ساعت وسطیٰ: ایک قرن کی موت، جیسے حدیث میں ہے: أن یطل عمر هذا الغلام لم یمت حتی تقوم الساعة، (۳) ساعت صغریٰ: ہر شخص کی شخصی موت، قد خسر الذین کذبوا بقاء اللہ حتی إذا جاء تهم الساعة بغتة۔

ما المسئول عنها بأعلم من السائل: عنها ای عن علم وقت الساعة لا عن علم مجيئها لأنه مقطوع، سائل کے اعتبار سے اعلیت کی نفی ہے، مگر یہ کنایہ ہے اس کے وقوع کے وقت کے نامعلوم ہونے میں برابری کو اور سائل کو عام رکھا گیا تاکہ کوئی کسی سے سوال نہ کرے، اس بات کو حضرت جبریل بھی جانتے تھے اس کے باوجود جبریل نے یہ سوال کیا تاکہ دوسرے لوگ آپ سے اس طرح کا سوال نہ کریں۔

فأخبرني عن أماراتها: بفتح الهمزة هي العلامة، وفي رواية أشراتها: شرط بفتح الراء العلامة. علامات قیامت دو قسم کی ہیں:

علامات صغریٰ: ظہور مہدی سے پہلے کی علامتیں۔

علامات کبریٰ: ظہور مہدی اور اس کے بعد کی علامتیں۔

اس حدیث میں علامات صغریٰ کا بیان ہے، جبریل نے پہلے علامات قیامت کا سوال کیا اس کے جواب میں آپ نے علامات کو ذکر کیا۔

أن تلد الأمة ربتها وفي رواية المرأة ربها: اس کا کئی ایک مطلب بیان کیا جاتا ہے:

(۱) شرعی احکام سے جہالت کا غلبہ ہوگا کہ مالکان اپنی امہات اولاد کو کثرت سے فروخت کرتے

رہیں گے اور فروخت ہوتے ہوتے مالک کے لڑکے یا لڑکی اس کو خریدیں گے اور ان کو معلوم نہ ہوگا کہ یہی میری ماں ہے، علامت قیامت کا حاصل یہ ہوا کہ لوگوں میں اسلامی احکام سے جہالت کا غلبہ ہے۔  
(۲) مسلمانوں کو فتوحات کی کثرت ہوگی اور لوگ کثرت سے ام ولد بنائیں گے اس کا لڑکا اس کا سید و مالک ہوگا، اس لیے کہ باپ کا مال بیٹے کو ملتا ہے، بسا اوقات اس کی زندگی میں اس کی اجازت سے تصرف کرتا ہے اور اس کے قائم مقام ہو جاتا ہے، اس صورت میں علامت قیامت کثرت فتوحات، و کثرت سے باندی و ام ولد کا رواج ہوگا۔

(۳) اولاد میں ماں باپ کی نافرمانی و عقوق کی کثرت ہوگی کہ اولاد اپنی ماں کے ساتھ باندی کا سا معاملہ کریں گے۔

(۴) امہات الاولاد کے لڑکے بادشاہ ہوں گے جیسا کہ بہت سے خلفاء بنو عباس ام ولد کی ہی اولاد ہیں تو ماں بھی ان کی من جملہ رعایا ہوگی، اور بادشاہ اس کا بھی سید ہوگا جیسا کہ دیگر لوگوں کا سید و مالک ہوتا ہے۔

أَنْ تَرَى الْحَفَاةَ الْعَرَاةَ الْعَالَةَ رَعَاءَ الشَّاءِ : یہ حافی، عاری، عائل کی جمع ہیں، رعاء بکسر الراء، الراعی کی جمع، الشاء شاة کی جمع وفی روایۃ آخری: رعاء البہم الصم البکم منلوک الارض، البہم بفتح الباء واسکان الہاء الصغار من اولاد الغنم الضان والمعز وقیل اولاد الضان خاصۃ، وفی روایۃ البخاری: رعاء الابل البہم بضم الباء السود، یہ سب اوصاف اہل بادیہ میں پائے جاتے ہیں، صم بکم کا مطلب جاہل، کان و زبان ہوتے ہوئے بھی اس کو اس کے مصرف میں استعمال نہیں کیا: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ﴾ انقلاب احوال ایسا ہوگا کہ یہ دیہاتی جاہل اجڈ زمین کے بادشاہ ہوں گے ان کے پاس اموال کی کثرت ہوگی ان کے سارے حوصلہ حطام دنیا کے لیے ہوں گے، حدیث میں ہے لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّىٰ يَكُونَ أَصْعَدُ النَّاسِ بِالْدُّنْيَا لُكْعُ بَنِي لُكْعٍ۔

لَا يَعْلَمُهُنَّ إِلَّا اللَّهُ: وفی حدیث ابی ہریرۃ خمس لَا يَعْلَمُهُنَّ إِلَّا اللَّهُ خبر مبتدأ محذوف، علم وقت الساعۃ فی خمس، ثم قرأ: ﴿إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (سورۃ لقمان) عنده علم الساعۃ میں خبر کو اسم پر مقدم کیا گیا ہے۔

قیامت کا وقت ان پانچ غیبی امور میں ہے جس کو صرف اللہ جانتا ہے، پھر آپ نے یہ آیت تلاوت کی بیشک اللہ ہی کو قیامت کی خبر ہے، اور وہی اپنے علم کے مطابق مینہ برساتا ہے، (پس اس کا علم و قدرت بھی اسی کے ساتھ خاص ہے) اور وہی جانتا ہے جو کچھ رحم میں ہے اور کوئی شخص نہیں جانتا ہے کہ کل وہ کیا عمل کرے گا (اس کی بھی اسی کو خبر ہے) اور کوئی شخص نہیں جانتا ہے کہ وہ کس زمین میں مرے گا (اس کی بھی اسی کو خبر ہے اور انہیں چیزوں کی کیا خصوصیت جتنے غیوب ہیں) بیشک اللہ ہی ان سب باتوں کا جاننے والا اور اس سے باخبر ہے کوئی دوسرا اس میں شریک نہیں ہے، عندہ علم الساعة میں حصر صراحتہ ہے تقدیم ماحقہ التاخیر کی وجہ سے، باقی میں حصر قرینہ مقام کی وجہ سے ہے۔

فائدہ: (۱) اختصاص مطلق علم کا نہیں ہے بلکہ علم غیب کا اختصاص مراد ہے، جس کا ادراک بذریعہ حواس خمسہ ہو یا دلائل عقلی کی بنا پر یا تجربہ کی بنیاد یا حساب کی بنیاد یا دیگر عادی یا طبعی اسباب کی بنا پر ہو وہ غیب نہیں ہے، لہذا وحی یا کشف والہام اور دیگر اسباب عادیہ طبعیہ یا نجوم و طب و ڈاکٹری کی بنیاد پر جو علم یا ظن حاصل ہو وہ علم غیب نہیں کہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ مختص ہو، بلکہ علم غیب وہ ہے جو بلا کسی واسطہ کے ذاتی طور پر حاصل ہو، وہ کلایا جزاء علم غیب ہے جو مختص باللہ ہے۔

(۲) بعض حضرات کہتے ہیں کہ یہاں پر کسی طرح کا علم ہو، اسباب کے ذریعہ ہو یا بلا اسباب اسے خدا کے ساتھ خاص کیا گیا ہے اس سے مراد علم کلی اور اس کے اصول و کلیات ہیں، یہ خدا کے ساتھ خاص ہیں، کسی کو بھی اس کا علم بالاسباب یا بلا اسباب نہیں حاصل ہو سکتا، البتہ اس کے افراد و جزئیات کا علم اسباب کے ذریعہ دوسروں کو بھی حاصل ہو جائے، اس کی نفی اس میں نہیں ہے، عندہ مفاتیح الغیب۔

(۳) الغرض اس جگہ علم خاص باللہ میں دو چیزیں ملحوظ ہیں: ۱۔ علم کلی محیط کہ کوئی ذرہ بھی مخفی نہ ہو

العلم الکلی المحيط بحیث ! یعزب عنه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء۔

۲۔ اسی طرح ذاتی طور سے علم ہو اس میں کسی طرح کے کسی سبب کو دخل نہ ہو، یعنی خدا کے علم کے مساوی ہو کم یا کیفاً کم سے مراد یہ ہے کہ وہ علم ماکان و مایکون کو محیط ہو کوئی چیز اس سے مخفی نہ ہو، اور کیفاً کا مطلب یہ ہے کہ وہ علم اس کو بلا اسباب کے ذاتی طور سے حاصل ہو، یہ کسی دوسرے کے لیے ثابت کرنا کفر ہے، اگر بعض لوگوں کو اسباب کی بنا پر بعض مغیبات کا علم ہو گیا، جیسے انبیاء اولیاء یا اور کسی کو تو، یہ

غیب حقیقی نہیں ہے بلکہ غیب اضافی ہے اس بنا پر اس کو عالم الغیب کہنا صحیح نہیں ہوگا، اس لیے کہ بہت سے معانی اللہ اور بندہ کے درمیان مشترک طور پر پائے جاتے ہیں، جیسے رحمان، رزاق قیوم قدوس، اس کے عام معنی کا لحاظ کرتے ہوئے اس کا اطلاق بندوں پر جائز ہوگا، لیکن شریعت نے بعض ایسے اسماء کو شرک کا ذریعہ بننے کی وجہ سے بندوں پر اس کے اطلاق کو منع کر دیا ہے، اس میں عالم الغیب بھی ہے، لہذا انبیاء و رسل یا اولیاء کو خدا کی طرف سے جو بعض مغیبات کا علم دیا گیا ہے اس بنا پر ان کو عالم الغیب کہنا ممنوع ہوگا اس لفظ کا اطلاق کرنے والا بدعتی و فاسق ہوگا، ہاں اگر کلی محیط علم جو خدا کے ساتھ مختص ہے کسی کے لیے ثابت کرنے کا تو کافر ہوگا، واللہ اعلم

ثم قام الرجل فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ردوه علي فالتمسوه فلم يجدوه: سائل نے جو سوال کیا اور اس کا جواب پا کر رخصت ہو گیا، تو آپ نے فرمایا کہ اس کو بلاؤ لوگوں نے تلاش کیا تو وہ نہیں ملے۔ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم هذا جبرئيل أراد أن تعلموا إذ لم تتكلموا: آپ نے فرمایا کہ یہ جبرئیل عليه السلام تھے میں نے تم لوگوں سے سوال کرنے کو کہا تھا مگر جب تم لوگ خوف و ہیبت کی بنا پر سوال نہ کر سکے تو جبرئیل آئے تاکہ وہ تمہاری طرف سے سوال کریں اور تم کو علم حاصل ہو، أن تعلموا باب تفعل سے ایک تاء کو حذف کر دیا گیا ہے یا مجرد سے، دونوں کا مفہوم ایک ہے، ان کا سوال جواب کا ذریعہ بنا اس لیے تعلیم و تعلم کی نسبت ان کی طرف کر دی گئی، ابوفروہ کی روایت اسی طرح ابوعامر وغیرہ کی روایت میں یہ اضافہ ہے کہ جب بھی جبرئیل آئے، میں نے ان کو پہچان لیا، مگر اب کی مرتبہ آئے تو میں نہ جان سکا، جب واپس جانے لگے تو میں نے جانا کہ جبرئیل ہیں، حضرت عمر کی روایت میں ہے کہ سوال و جواب کے بعد وہ سائل چلا گیا۔ فلبثت ملياً ثم قال لي يا عمر أتدري من السائل قلت الله ورسوله أعلم قال إنه جبرئيل الخ: ملياً وقتاً طويلاً، وفي رواية الترمذی وأبی داؤد: إنه قال ذلك بعد ثلاث، حاضرین کو آپ نے اسی مجلس میں بتلا دیا اور حضرت عمر کسی وجہ سے مجلس سے اٹھ کر چلے گئے تھے، تین دن بعد ملاقات ہوئی تو آپ نے ان کو بتلایا، اس طرح دونوں روایتوں میں جمع و تطبیق ہو جائے گی۔



## باب ”شرائع الإسلام“

حدیث طلحة بن عبید اللہ و حدیث انسؓ

حدیث طلحہ: جاء رجل من أهل نجد: بعض شراح حدیث نے رجل من اہل نجد سے ضمام بن ثعلبہ مراد لیا ہے، جس کا تذکرہ حدیث انس میں آرہا ہے، اس بنیاد پر کہ ہر ایک میں ہے کہ وہ بدوی تھے اور ان دونوں احادیث کے آخر میں ”لا ازید ولا أنقص“ آیا ہے، مگر قرطبی نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ دونوں کا سیاق مختلف ہے، سوالات مختلف ہیں، حضرت انس کی حدیث میں حج کا مسئلہ زائد ہے اس لیے دونوں کو دو حدیث قرار دیا جائے۔

ثائر الرأس: بکھرے ہوئے سر کے بال، دوی صوتہ: بھنبھناہٹ لشدتہ و بعدہ لا یفقه ما یقول۔ دوری کی وجہ سے محض آواز، آواز سنائی دیتی تھی، معنی و مفہوم نہیں سمجھ میں آرہے تھے جب قریب آئے تو معنی و مفہوم سمجھ میں آنے لگا۔

فإذا هو يسأل عن الإسلام یعنی عن شرائع الإسلام اس نے حقیقت اسلام کا سوال نہیں کیا تھا، اسی لیے آپ نے شرائع اسلام کو بتلایا، حقیقت اسلام کو نہیں، دلیل ”إسماعیل بن جعفر عن أبي سهيل“ کی روایت (بخاری کتاب الصوم): ”أخبرني ماذا فرض علي من الصلاة؟ ہے۔

خمس صلوات في اليوم واللييلة فقال هل علي غيرهن قال لا إلا أن تطوع اس سے بعض حضرات استدلال کرتے ہیں کہ جب دن رات میں پانچ نماز فرض ہے تو وتر واجب نہیں ہونی چاہیے، جب کہ امام ابوحنیفہ واجب کہتے ہیں، مگر اس سے عدم وجوب پر استدلال کرنا صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ یہ احادیث ابتدائے اسلام کی ہیں، ہاں اگر اس کے بعد کوئی دوسری حدیث وجوب کو ثابت کرنے والی موجود نہ ہو تو استدلال صحیح ہوگا، وتر ابتداء میں نفل و سنت تھی، بعد میں اس کو واجب قرار دیا گیا جیسا کہ حدیث: ”إن الله أمدكم بصلاة هي خير لكم من حمر النعم و هي الوتر“ یا ”الوتر حق فمن لم يوتر فليس مني“ وغیرہ احادیث سے معلوم ہوتا ہے مگر چوں کہ وتر مثل سنن کے فرائض خمسہ کی تکمیل کے لیے ہے، اسی لیے اس کا کوئی مستقل وقت مقرر نہیں ہے اور وہ من وجہ فرض کے مشابہ ہے کہ پانچ نماز پر یہ اضافہ ہے، اس لیے امام صاحب اس کو واجب کہتے ہیں، فرض نہیں کہتے، پانچ میں

انحصار باعتبار فرضیت کے ہے، اسی لیے جب سوال کرنے والے نے امام ابوحنیفہ سے کہا کہ فرض نماز دن و رات میں کتنی ہیں؟ تو امام صاحب نے فرمایا پانچ، اس نے کہا وتر کیا ہے؟ تو امام صاحب نے فرمایا واجب، اس نے امام صاحب سے شمار کرنے کے کو کہا تو امام صاحب نے شمار کیا، تو پھر سوال کرتا ہے کہ وتر کیا ہے، آپ نے فرمایا واجب ہے، اخیر میں اس نے امام صاحب سے کہا تم کو حساب نہیں آتا، امام صاحب نے جواب دیا کہ فرض و واجب میں زمین آسمان کا فرق ہے۔

إِلَّا أَنْ تَطْوَعَ اگر استثناء متصل قرار دیا جائے تو اس کا مطلب ہوگا: ”لَا يَجِبُ عَلَيْكَ شَيْءٌ مِنَ الصَّلَوَاتِ سِوَى هَذَا إِلَّا أَنْ تَطْوَعَ فَيَجِبُ عَلَيْكَ“ یعنی اگر تطوع کو شروع کر دیا تو اس کو پورا کرنا ضروری ہوگا، اس لیے ابتداء کرنا فرض نہیں ہے نفل ہے۔

امام ابوحنیفہ و امام مالک کے یہاں نفل نماز اور نفل روزہ شروع کرنے سے واجب ہو جاتا ہے، امام شافعی کے یہاں واجب نہیں ہوتا، جیسے پہلے تطوع تھا شروع کرنے کے بعد بھی تطوع ہی رہتا ہے، اس لیے وہ اس کو استثناء منفصل قرار دیتے ہیں اور آگے زکاۃ کے باب میں بھی ”لَا إِلَّا أَنْ تَطْوَعَ“ آیا ہوا ہے، اور اس میں سب کا اتفاق ہے کہ فقیر کو مال پر قبضہ سے پہلے جو مال نکالا ہے اس کو دینا واجب نہیں ہوتا ہے: ”إِذَا الصَّدَقَةُ قَبْلَ الْإِعْطَاءِ لَا يَجِبُ فَلَا يَقَالُ إِنَّهُ صَارَ وَاجِبًا بِالشَّرْوَاعِ فَلَزَمَ إِيْتَامُهُ“ اس لیے مناسب یہی ہے کہ تینوں جگہ استثناء منقطع کہا جائے، ”لَكِنْ إِنْ تَطْوَعَ“۔

نماز روزہ شروع کرنے سے واجب ہوتے ہیں اس کے دیگر دلائل موجود ہیں، ان سے استدلال کیا جاوے۔

وہو یقول واللہ لا أزيد علی هذا ولا أنقص منه: اسماعیل بن جعفر کی روایت ”لَا أَتَطْوَعُ شَيْئًا وَلَا أَنْقُصُ عَمَّا فَرَضَ اللَّهُ عَلَيَّ شَيْئًا“ سے ”لَا أزيد علی هذا ولا أنقص“ کے معنی متعین ہو جاتے ہیں کہ فرض میں کوئی کوتاہی نہیں کروں گا اور نوافل و تطوع کا اضافہ نہیں کروں گا، جس کی وجہ سے یہ مطلب کہ من وعن آپ کی بات کو قبول کرتا ہوں، یا تبلیغ میں اپنی طرف سے کوئی کمی زیادتی نہیں کروں گا، یا ان فرائض کے اوصاف میں کمی زیادتی نہیں کروں گا، یہ سب احتمالات بعیدہ ہوں گے۔

اسماعیل بن جعفر کی روایت کی روشنی میں جو مطلب بیان کیا گیا ہے اس پر ایک اعتراض ہوتا ہے کہ اس نے ایک نیک کام نہ کرنے پر قسم کھائی ہے اور ایسی قسم ممنوع ہے، قرآن میں ہے: ﴿لَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ

عُرْضَةً لَا يُمَانِكُمْ أَنْ تَبَرُّوا وَتَتَّقُوا وَتُصْلِحُوا ﴿﴾ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ یہ ممانعت ہر حال اور ہر شخص کے لیے نہیں، احوال و اشخاص کے اختلاف سے اس میں فرق ہو سکتا ہے، آپ کا اس کو منع نہ فرمانا اس لیے تھا کہ اگر وہ تطوع نہ کرے تو اس پر انکار نہیں کیا جاسکتا، اس لیے کہ آپ نے ”إِلَّا أَنْ تَطْوَع“ سے اس کو اختیار دیا ہے، وہ اسی بات کو قسم کھا کر بیان کر رہا ہے، اس لیے آپ نے اس کی قسم پر انکار نہیں کیا ”لَأَنَّ فِي الْإِقْرَارِ عَلَى هَذِهِ الْيَمِينِ بَيَانُ حُكْمِ الْمَحْتَاجِ إِلَيْهِ وَهُوَ بَيَانُ أَنْ تَرْكَ التَّطَوُّعِ غَيْرُ مَوَاحِظٍ بِهِ فَلَوْ أَنْكَرَ عَلَى الْحَالِفِ بِحُصْلِ ضِدِّ هَذَا وَتَوَهُمَ كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ لِحُوقِ الْإِثْمِ بِتَرْكِهِ فَيَفُوتِ الْغَرَضُ“۔

دوسری بات یہ کہ اس کی یہ قسم دو نیک عمل نفل و فرض میں سے اعلیٰ نیک عمل یعنی فرض کے کرنے اور ادنیٰ عمل کے ترک پر مشتمل ہے، اس لیے آپ نے منع نہیں فرمایا ”لَأَنَّ هَذِهِ الْيَمِينُ أَنْ تَضْمِنْتَ تَرْكَ الْمُنْدُوبِ فَقَدْ تَنَاوَلْتَ فِعْلَ الْوَاجِبِ وَالْمَحَافِظَةَ عَلَيْهِ بِحَيْثُ لَا يَنْقُصُ مِنْهُ شَيْئًا وَهَذَا فِي الْفَضْلِ يَزِيدُ عَلَى مَا قَابِلُهُ مِنْ تَرْكَ التَّطَوُّعِ فَيُتَرَجَّحُ جَانِبُ الْإِثْبَاتِ بِهَا عَلَى تَرْكِهَا فَيَكُونُ مِنْ قِبَلِ الْمُنْدُوبِ فَكَيْفَ يَنْكَرُ الْمَغْنِي“

أَفْلَحَ وَأَبِيهِ : مَالِكٌ عَنْ أَبِي سَهِيلٍ كِي رَوَايَتٍ فِي أَفْلَحَ إِنْ صَدَقَ بِغَيْرِ قَسَمٍ كَيْ هِي أَوْرِ  
اسماعیل بن جعفر عن ابی سہیل کی روایت میں ”أَفْلَحَ وَأَبِيهِ“ ہے اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ حضرت عمر اور دیگر صحابہ کی روایات میں نبی کریم ﷺ فرماتے ہیں: ”أَلَا إِنْ أَلَّهِ يَنْهَاكُمْ أَنْ تَحْلِفُوا بِآبَائِكُمْ“ یا ”لَا تَحْلِفُوا بِالطَّوَاغِي وَلَا بِآبَائِكُمْ“ اسی لیے غیر اللہ کی قسم حرف قسم یا ”أَقْسَمُ“ یا ”أَحْلَفُ“ کے ذریعہ بالاتفاق ممنوع ہے، اس لیے کہ اس میں غیر اللہ کی تعظیم ہے بلکہ حضرت شاہ ولی اللہ کی تحقیق کے مطابق کفر و شرک ہے، فرماتے ہیں کہ آدمی کسی کے نام کی قسم اس وقت کھاتا ہے جب اس میں عظمت اور اس کے نام میں برکت کا اعتقاد رکھتا ہے، اس کے حق میں کوتاہی کو گناہ سمجھتا ہے، جس کی وجہ سے اس اعتقاد کے ساتھ غیر اللہ کی قسم کھانے والا مشرک ہے۔

إِنَّهُمْ كَانُوا يَعْتَقِدُونَ فِي أَنْسَاءِ إِنْ أَسْمَاءُ هُمْ مَبَارَكَةٌ عَظِيمَةٌ وَكَانُوا يَعْتَقِدُونَ أَنَّ  
الْحَلْفَ بِأَسْمَاءِ هُمْ عَلَى الْكَذْبِ يَسْتَوْجِبُ حَرَمًا فِي مَالِهِ وَأَهْلِهِ فَلَا يَقْدُمُونَ  
عَلَى ذَلِكَ وَلِلذَلِكَ كَانُوا يَسْتَحْلِفُونَ الْخُصُومَ بِأَسْمَاءِ شَرِّ كَانَتْهُمْ بِزَعْمِهِمْ فَنَهَوْا

عن ذلك وقال النبي صلى الله عليه وسلم: من حلف بغير الله فقد أشرك وقد فسره بعض المحدثين على معنى التغليظ والتهديد، ولا أقول بذلك وإن المراد عندي اليمين المنعقدة واليمين الغموس على اعتقاد ما ذكرنا.

اس اعتراض کے متعدد جوابات دیے جاتے ہیں:

(۱) حافظ ابن عبد البر مالکی کہتے ہیں کہ یہ زیادتی صحیح سند کے ساتھ ثابت نہیں ہے، امام مالک نے اسی حدیث کو نقل کیا تو اس ”وأييه“ کا کلمہ نہیں ہے، مگر یہ جواب صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ اسماعیل بن جعفر ثقہ راوی ہیں جنہوں نے اس زیادتی کو نقل کیا ہے، ان کی یہ روایت مسلم میں موجود ہے، قال الحافظ: ”هو صحيح لا مريية فيه“.

(۲) آپ کا یہ ارشاد ممانعت کی حدیث سے پہلے کا ہے مگر شاہ ولی اللہ کی تحقیق کے مطابق یہ جملہ کفریہ ہے، انبیائے کرام علیہم السلام قبل النبوة وبعدها النبوة کفر سے معصوم و محفوظ ہوتے ہیں، اس لیے قبل انہی کی بات صحیح نہیں ہے۔

(۳) بعض لوگ اس سے پہلے مضاف محذوف مانتے ہیں ”و رب أييه“ دوسرے لوگ اس حذف کی نیت نہیں کرتے جس کی وجہ سے دوسروں کو منع کر دیا ہے، آپ نے نیت کر رکھی جس کی وجہ سے استعمال فرمایا۔

(۴) یہ جملہ یمین لغو کی طرح ہے، عادت کی بنا پر یہ جملہ زبان سے نکل گیا ہے، جیسے عقری حلقی کا لفظ لوگوں کی زبان پر آ جاتا ہے۔

(۵) اس طرح کے کلمات کا استعمال دو طرح ہوتا ہے اول بطور تعظیم و برکت کے دوم بطور تاکید کے، بطور تعظیم منع ہے، بطور تاکید درست ہے، علامہ شامی کہتے ہیں: ”ويمكن أن يكون المراد بقولهم لعمرى وأمثاله“ ذکر صورة القسم لتأكيد مضمون الكلام وترويجه فقط لأنه أقوى من سائر المؤكدات وأسلم من التأكيد بالقسم بالله لوجوب البر به وليس الغرض اليمين الشرعي وتشبيهه غير الله به في التعظيم حتى يرد عليه أن الحلف بغير الله وصفاته عز وجل مكروه، كما صرح به النووي في شرح مسلم بل الظاهر من كلام مشايخنا أنه كفر إن كان باعتقاد أنه حلف يجب البر به وحرام إن كان بدونه

کما صرح به بعض الفضلاء و ذکر صورة القسم علی الوجه المذكور لا بأس به۔  
 أفلح: فرائض کی ادائیگی پر فلاح کا حکم ہے، لہذا فرائض کے ساتھ سنن و نوافل کی ادائیگی پر بدرجہ اولیٰ فلاح کا ترتب ہوگا، اس حدیث اور اس طرح کی دیگر احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ ترک تطوعات جائز ہے، اس کے ترک میں کوئی گناہ نہیں، ترک سنن و نوافل اگر بطور استخفاف و تہاون ہو تو کفر و سخت گناہ ہے، اگر ترک سنن اتفاقاً ہو تو اس میں کوئی اثم و گناہ نہیں، اگر دوام اور مواطبت کے طور پر ہو تو بعض علماء اس میں اثم و گناہ کے قائل ہیں، صاحب بحر وغیرہ اسی کے قائل ہیں۔ وہ حضرات کہتے ہیں کہ آپ کا یہ ارشاد ان لوگوں کے لیے تھا جو ابھی نو مسلم تھے جس کی وجہ سے فرائض و واجبات کے بیان پر اکتفاء کیا تا کہ ان پر ثقیل و دشوار نہ ہو، اور اسلام سے متنفر نہ ہو جائیں، جب ان کا دل اسلام پر منشرح ہو جائے گا تو سنن و نوافل کی ادائیگی سہل و آسان ہو جائے گی۔

دیگر بعض علماء کہتے ہیں کہ حدیث کا ظاہر یہی ہے کہ سنن و نوافل کافی نفسہ ترک اس پر عقاب نہیں ہے، ابن ہمام کا یہی قول ہے: ”إن الإثم منوط بترك الواجب“ اور موطا محمد میں ”باب غسل الیدین فی الوضوء“ (ابتراء وضو میں ہاتھ دھونا) میں ہے: ”قال محمد هذا حسن وهكذا ينبغي أن يفعل وليس من الأمر الواجب الذي إن تركه تارك أثم وهو قول أبي حنيفة“ بخاری کی روایت میں ”فأخبره بشرائع الإسلام“ سے معلوم ہوتا ہے اس وقت جب شرائع الاسلام تھے ان سب کو آپ نے بیان فرمایا اور فلاح کو اسی پر مرتب فرمایا ہے۔

حدیث انس: فجاء رجل: وہ ضمام بن ثعلبہ تھے، ان کی آمد سنہ ۹ ہجری میں ہے جو سنۃ الوفود کے نام سے مشہور ہے۔

فقال يا محمد: ضمام بن ثعلبہ مسلمان ہو کر آپ کی خدمت میں آئے، یا یہاں پر آ کر مسلمان ہوئے، دونوں احتمال ہے، اور علماء کی جماعت دونوں طرف ہے، اگر اس وقت مسلمان نہیں تھے اور یا محمد کہہ دیا تو کوئی اعتراض نہیں، اور اگر مسلمان ہو چکے تھے تو ممکن ہے، آیت قرآنی: ﴿لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ الْخَبْرَ﴾ کے نزول سے پہلے کا قصہ ہو، اگر بعد کا ہے تو وہ اس وقت وہ اعراب ہیں اور اعرابی کے بارے میں آیت: ﴿أَجْدَرُ أَنْ لَا يَعْلَمُوا حُدُودَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾ کی وجہ سے اعرابی سے اس طرح کی بے ادبی معاف ہے۔

فزعم لنا أنك تزعم: زعم کا اطلاق قول غیر محقق و قول متحقق دونوں پر ہوتا ہے، عرف کے اعتبار سے فرق کیا جاسکتا ہے، یہودیہ اپنی کتاب میں خلیل کے قول محقق کے بارے میں لکھتا ہے: ”زعم الخلیل“۔

فمن خلق السماء فمن خلق الأرض فمن نصب الجبال: ایمان و تصدیق بالرسول کے لیے کسی خاص طرح کی دلیل اور خاص طرح کا استدلال ضروری نہیں، جس طرح بھی ایمان و تصدیق بالرسول حاصل ہو جائے کافی ہے، توحید و رسالت کے ثبوت پر بے شمار دلائل موجود ہیں، کسی کو کسی دلیل سے اطمینان و ایمان حاصل ہوتا ہے تو کسی کو کسی دلیل سے، اور ہ اس کے لیے کافی ہے، متکلمین نے جو دلائل ذکر کیے ہیں، وہ بھی من جملہ دلائل ہیں، مگر خاص اس کا جاننا ضروری ہو، ایسا نہیں ہے۔

### باب ”من اقتصر علی فعل ما وجب علیہ

#### وانتھی عما حرم علیہ، دخل الجنة“

حدیث ابی ایوب، حدیث ابی ہریرہ، حدیث جابر رضی اللہ عنہم

حدیث ابی ایوب: فأخذ بخطام ناقته أو بزمامها، خطام زمام ناک میں جو رسی ہوتی ہے اس کو زمام بمعنی نکیل کہتے ہیں، رسی کا ایک سرالے کر حلقہ نما بنایا جائے، پھر دوسرا سر اس میں داخل کر کے اس کو بھی حلقہ نما بنا کر ناک کے اوپر کے حصہ پر رکھ کر باندھ دیا جائے اس کو خطام بمعنی مہار کہتے ہیں۔

تعبد الله ولا تشرك به شيئاً: عبادت سے توحید مراد ہے، اور لا تشرك اسی کی تاکید کے لیے ہے، تصل ذا رحمك: ذورحم اقارب سے اپنے حال اور ذورحم کے احوال کے مطابق احسان کرنا، سلام و زیارت و اطاعت و فرمانبرداری اور انفاق کے ذریعہ صلہ رحمی کرنا۔

دع الناقة: اس نے آپ کے ناقہ کی لگام پکڑ رکھی تھی جب آپ جواب سے فارغ ہوئے تو کہا، اب ناقہ کی لگام چھوڑ دو۔

اس حدیث کو عبد اللہ بن نمیر نے عمرو بن عثمان عن موسی بن طلحہ نقل کیا ہے، اور شعبہ نے محمد بن عثمان عن موسی نقل کیا، یہ شعبہ کا وہم ہے، ان کا نام عمرو بن عثمان ہے، ”قال النووی: اتفقوا علی انه وهم من شعبة وإن الصواب عمرو والله أعلم“۔

حدیث جابر: حرمت الحرام وأحللت الحلال: حرمت میں حرام کی حرمت کا اعتقاد اور



اس سے احتراز دونوں ضروری ہیں، اور أحللت الحلال میں حلال کی حلت کا اعتقاد کافی ہے، اس لیے کہ ہر حلال کا کرنا ضروری نہیں ہے۔

ان تینوں روایات میں واجبات کی فہرست مختلف ہے اور سائلین بھی مختلف ہیں، ہر ایک کے لیے موقع محل کے اعتبار سے جو اہم اور ضروری تھا آپ نے اس کا تذکرہ فرمایا، ان احادیث سے بھی وہی بات ثابت ہوتی ہے کہ بعد الایمان فرائض و واجبات کی ادائیگی، حرام سے احتراز سے جنت حاصل ہو جاتی ہے۔

﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ إِذْنُ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ﴾ کی تفسیر میں ابن کثیر فرماتے ہیں: ”ہم هذه الامة ثم قسمهم إلى ثلاثة أنواع فقال: ﴿فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ﴾ وهو المفرط في فعل بعض الواجبات المرتكب لبعض المحرمات ”وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ“ وهو المؤدي للواجبات التارك للمحرمات وقد يترك بعض المستحبات ويفعل بعض المكروهات. ﴿وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ إِذْنُ اللَّهِ﴾ وهو الفاعل للواجبات والمستحبات التارك للمحرمات والمكروهات وبعض المباحات. وعن ابن عباس فظالم هم يغفر له و مقتصد هم يحاسب حسابا يسيرا وسابقهم يدخل الجنة بغير حساب“۔

اس تفسیر سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ فرائض کو پورا کرنے والا، حرام سے احتراز کرنے والا جنتی ہے۔

## باب ”أركان الإسلام أو مبادئ الإسلام“

حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ

اس میں اسلام کو ایک مکان یا خیمہ سے تشبیہ دی ہے، یہ تشبیہ استعارہ بالکنایہ کے قبیل سے ہے، جس میں مشبہ بہ محذوف ہوتا ہے اور اس کے لوازم کو ذکر کر دیا جاتا ہے، یہاں پر مکان یا خیمہ محذوف ہے، ہر مکان و خیمہ میں دیواروں اور ستونوں کا ہونا ضروری ہوتا ہے، اور پھر اس کی ایک اساس و بنیاد ہوتی ہے، اسی طرح یہاں اسلام کی بنیاد و اساس تو حید و کلمہ شہادت ہے، باقی امور واجبہ دیوار و ستون اور چھت ہیں۔

علی أن یوحّد اللّٰه: دوسری روایت میں علی أن یعبد اللّٰه و یکفر بما دونہ اور تیسری

روایت میں: شہادۃ أن لا إله إلا الله یہ سب روایت بالمعنی کے قبیل سے ہے، آپ نے اپنے ارشاد میں اس میں سے کوئی ایک ہی لفظ استعمال کیا ہوگا۔

توحید: اثبات وحدت، مناط وحدت خلق السماوات والأرض وجواہر، وتدبیر امور عظام کے مشرکین بھی قائل تھے، ﴿وَلَسِنُ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ اور مناط وحدت تدبیر تمام امور جزئیہ السماوات والأرض وما بينهما من الموالید، اس توحید کو بیان کرنا بعثت انبیاء کا مقصود اعظم تھا، اس لیے کہ لوگوں کا کفر و شرک اسی میں تھا، اور اسی توحید کو بیان کر کے اللہ کے لیے استحقاق عبادت کو ثابت فرمایا ہے، اور ان تدابیر اور استحقاق عبادت میں فطری ربط اور تلازم ہے اور ان تدابیر کا انجام دینے والا خدا کے علاوہ اور بھی کوئی ہو تو ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ ﴿وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ کا ظہور ہو جاتا، اس تقریر کے ذریعہ یہ برہان تمام قطعاً ہو جائے گی، محض اقناعی نہیں رہے گی۔

وصیام رمضان والحج فقال رجل: الحج وصیام رمضان فقال لا صیام رمضان والحج: ابن عمر رضی اللہ عنہما کا انکار اس پر ہے کہ میں نے نبی کریم ﷺ سے اسی طرح سنا ہے، پھر رمضان ۲ھ میں فرض ہوا اور حج ۶ھ میں، لہذا رمضان کا حق یہ ہے کہ اس کو حج سے پہلے ذکر کیا جائے، لہذا یہ دلیل اس بات کی نہیں کہ واو ترتیب کے لیے آتا ہے، اس لیے کہ جمہور کا قول ہے کہ واو ترتیب پر دلالت نہیں کرتا ہے۔ حنظلة عن عكرمة بن خالد عن ابن عمر کی روایت میں اسی طرح صیام رمضان حج البیت ہے، مگر بخاری کی روایت بطریق حنظلة میں حج البیت پہلے اور صیام رمضان بعد میں ہے، یہ روایت بالمعنی کے قبیل سے ہے، حنظلة نے ابن عمر کی تردید نہیں سنی، یا سنی ہو تو اس وقت ان کو یاد نہ رہی ہو۔

## اسلام کے مہانی پانچ ہی کیوں؟

ما واجب اللہ اس پانچ سے زائد ہیں تو اسی پانچ کو کیوں خاص کیا؟

(۱) اس کا جواب ابن تیمیہ دیتے ہیں کہ جتنے واجبات دینی ہیں ان میں پہلی پانچ ہر شخص پر واجب لعیہ اور مقصود بالذات ہیں، بقیہ واجبات چاہے حقوق اللہ کے قبیل سے ہوں یا حقوق العباد کے قبیل سے، سب کے سب واجب لغیرہ ہیں یا فرض کفایہ ہیں، جیسے جہاد، الامر بالمعروف، النہی عن المنکر، قضا، فتویٰ،

تعلیم و تبلیغ یا آدمی کے حق کی بنا پر اس کا وجوب ہے جس کی وجہ سے وہ اسی کے ساتھ خاص ہوگا، جیسے قضاء دیون، رد امانات و غصب، مظالم کا انصاف، بیوی اور اولاد کے حقوق، صلہ رحمی۔

(۲) ان طاعات خمسہ میں ایسی خوبیاں ہیں کہ وہ ان کے علاوہ دیگر طاعات سے مستغنی کر دیتے ہیں مگر دیگر طاعات ان سے مستغنی نہیں کر سکتے؛ حجۃ اللہ میں ہے:

وقد ذکرنا فیما سبق من فوائد هذه الطاعات ما يعلم به إنها تكفي عن غيرها وإن غيرها لا تكفي عنها.

(۳) سعادت انسانی اور نجات اخروی کا مدار چار اخلاق پر ہے، اخبات و نیاز مندی، طہارت سماحت و فیاضی اور عدل و انصاف، نماز مع طہارت سے اخبات و طہارت کو اور زکاۃ کے ذریعہ سماحت و عدل و انصاف کو حاصل کیا جاسکتا ہے، شعار اللہ کی تعظیم بھی ایک بنیادی حکم ہے، اسی طرح ایک ایسی عبادت بھی ضروری ہے جو خواہشات نفسانی کو کنٹرول کرے، ان دونوں کے لیے حج و روزہ ہے، اسی لیے اس طرح کی چار عبادتیں ہر ملت و مذہب میں موجود ہیں، اگرچہ ان کی شکل و صورت میں تفاوت و فرق ہے۔

ابن عمر کا الاتغزو کے جواب میں اس حدیث کو بیان کرنا اس لیے تھا کہ جہاد فرض عین نہیں ہے بلکہ فرض کفایہ ہے، لہذا تمہارا اعتراض صحیح نہیں ہے۔

## باب ”إطلاق الإيمان على الإسلام“

حدیث ابن عباس، حدیث قتادة عن من لقي الوفد، حدیث ابی سعید رضی اللہ عنہ

حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ: أبو جمرۃ هذا بالجیم واسمه نصر بن عمران، ابن عباس کے ایک اور شاگرد ہیں ان کی کنیت ابو جمرہ بالحاء والراء ہے ان کا نام عمران بن ابی عطا ہے، ابو جمرہ فارسی جانتے تھے، ابن عباس بصرہ میں تھے، وہاں کے بہت سے لوگوں کی زبان فارسی تھی وہ فارسی میں سوال کرتے تھے جس سے ابن عباس کو ایک ایسے ترجمان کی ضرورت ہوئی جو فارسی جانتا ہو، اس لیے ان کو ترجمان مقرر کیا، اور ان کو تنخواہ بھی دیتے تھے، بخاری کتاب الحج حدیث: ۱۶۸۸، میں ہے کہ ابو جمرہ نے ابن عباس سے حج تمتع کے بارے میں سوال کیا تو انھوں نے حج تمتع کا حکم دیا، کیونکہ بہت سے لوگ اس کو ناپسند کرتے تھے، اور منع کرتے تھے، پھر انھوں نے خواب میں دیکھا کہ کوئی کہہ رہا ہے حج مبرور

ومتعة متقبلة. ابن عباس سے آکر بیان کیا تو انھوں نے کہا اللہ اکبر سنة ابي القاسم صلى الله عليه وسلم اور کتاب الحج حدیث: ۱۵۶۷ میں ہے کہ انھوں نے فرمایا: ”أقم عِنْدِي فَاجْعَلْ لَكَ سَهْمًا مِنْ مَالِي قَالَ شُعْبَةُ فَقُلْتُ: لَمْ؟ فَقَالَ: لِلرُّؤْيَا الَّتِي رَأَيْتَ“۔

فأنته امرأة تسأله عن نبيذ الجمر يعني حكم نبيذ الجمر تو ابن عباس نے فرمایا ممنوع ہے اور دلیل میں وفد عبد القیس کا قصہ نقل کیا، ”وفد“ الجماعة المختارة من القوم يلقي العظماء قوم کے منتخب لوگ بادشاہ یا بڑے لوگوں سے اہم مسائل میں قوم کی طرف سے گفتگو کے لیے مقرر ہوں، وفد عبد قیس ۸ھ میں فتح مکہ سے پہلے آیا، آنے کی وجہ یہ ہوئی کہ منقذ بن حیان زمانہ جاہلیت ہی سے اپنے ملک سے کپڑے کھجوریں مدینہ لا کر بیچتے تھے، ہجرت کے بعد بھی وہ سامان تجارت لا کر مدینہ میں فروخت کر رہے تھے، آنحضور ﷺ کا اس طرف گزر ہوا تو تعظیم و اکرام میں منقذ بن حیان کھڑے ہو گئے، آپ نے ان سے ان کی قوم کے بہت سے لوگوں کے نام لے کر احوال معلوم کیے، منقذ نے اسلام قبول کر لیا، قرآن کی کچھ سورتیں یاد کر لیں۔ نماز اور وضو کا طریقہ سیکھ لیا، آپ نے ان کی قوم کے اشراف کے نام ایک خط لکھا جس میں اسلام کی دعوت دی جب وہ اپنے وطن واپس لوٹے تو انھوں نے وہ خط نہیں دیا اور نہ اپنے اسلام کو ظاہر کیا مگر گھر میں وضو کر کے نماز پڑھتے تھے، ان کی بیوی منذر بن عائد کی لڑکی تھی، ان کی بیوی نے اپنے والد سے کہا کہ میرے شوہر اب کی مرتبہ یثرب سے آئے ہیں تو ان کے احوال میں بڑی تبدیلی ہے، نماز وضو کی کیفیت بیان کی، منذر نے آکر ان سے پوچھا تب انھوں نے ساری بات بتلا دی اور وہ خط بھی دکھلایا، وہ مسلمان ہو گئے اور اس خط کو اپنی قوم کے سامنے پیش کیا تو وہ لوگ مسلمان ہو گئے، آپ کی خدمت میں چودہ آدمیوں کا وفد حاضر ہوا اور دولاہی کی روایت میں چالیس آدمیوں کے وفد کا ذکر ہے، ان میں بہت سے لوگوں کا نام شرح مسلم میں نووی اور حافظ نے فتح الباری میں ذکر کیا ہے۔

إنا هذا الحي من ربيعة: هذا الحي تخصيص کی بنا پر منصوب ہے، من ربيعة، إنا کی خبر ہے،

إنا هذا الحي من ربيعة.

إلا في شهر الحرام في رواية في أشهر الحرام شهر الحرام سے جنس شهر الحرام مراد ہے، وہ محرم، رجب، ذوالقعدة، ذوالحجہ ہیں، لیکن اس طرح تمام اشہر حرم ایک سال میں ہو جاتے ہیں، اور کوفین

کے یہاں شمار کا یہی طریقہ ہے، مگر اہل مدینہ ذوالقعدہ، ذوالحجہ محرم رجب شمار کرتے ہیں، احادیث میں اس کو اسی طرح شمار کیا ہے۔ مضر سے قریش بھی ہیں، اشہر حرم کی حرمت عرب ملحوظ رکھتے تھے، اس لیے ان مہینوں میں دشمن سے تعرض نہیں کرتے تھے۔

۔ أمرکم بأربع وأنهاکم عن أربع الإیمان باللہ، ثم فسرھا لهم فقال: شهادة أن لا إله إلا اللہ وأن محمد رسول اللہ إلى آخره: ایمان باللہ کی تشریح میں ان باتوں کا ذکر کیا ہے، جس کو حدیث جبریل میں اسلام کی تشریح میں بیان کیا ہے، ایمان و اسلام کی حقیقت شرعیہ الگ الگ ہے، جس کو حدیث جبریل میں بیان کیا، مگر بطور مجاز ایمان کا اطلاق اسلام پر اور اسلام کا اطلاق ایمان پر بھی ہوتا ہے، جیسا کہ حدیث وفد عبد القیس میں ہے۔

چار بات کا حکم دیا مگر جب شمار کرایا تو اکثر روایات میں پانچ ہے: ایمان باللہ یعنی (۱) شهادة أن لا إله إلا اللہ (۲) إقامة الصلاة (۳) إيتاء الزكاة (۴) صوم رمضان (۵) مال غنیمت سے خمس، اس کا جواب علماء نے مختلف دیا ہے۔

(۱) ایمان باللہ میں شہادت کا تذکرہ بطور برکت کے ہے اس لیے کہ یہ لوگ پہلے سے مسلمان تھے جس طرح ﴿فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ﴾ اکثر علماء کے یہاں اللہ کا حصہ نہیں ہے، اس کا ذکر تبرک کے طور پر ہے لیکن خلف بن ہشام کی روایت میں ”شهادة أن لا إله إلا اللہ“ کے بعد و عقد واحدة ہے، یعنی آپ نے اس کو باقاعدہ شمار کیا ہے۔

(۲) بعض حضرات نے زکاة و خمس کو مالی حق کی بنا پر ایک شمار کیا ہے۔

(۳) بیضاوی کہتے ہیں کہ آپ نے ایمان باللہ کی تفسیر میں ان پانچ چیزوں کا ذکر کیا، اس طرح اس حدیث میں آپ کی حکم کردہ چار چیزوں میں سے ایک کا تذکرہ ہے بقیہ تین آپ نے ذکر کیا ہوگا، مگر راوی نے یہاں پر ذکر نہیں کیا، اگر کسی دوسری روایت میں اس کا ذکر ہوتا تو بیضاوی کی بات لائق توجہ تھی۔

(۴) ابن الصلاح فرماتے ہیں اصالةً آپ نے چار کا تذکرہ فرمایا، ایمان باللہ، صلاة، زکاة، صیام پھر آپ نے دیکھا کہ وہ کفار مضر کے حائل ہونے کا ذکر کر رہے ہیں جس سے ان کا جہاد کرنا مفہوم ہو رہا ہے، اس لیے خمس بیان فرمادیا، بعض روایات میں صیام رمضان کا ذکر نہیں، مگر یہ راوی کے اختصار یا نسیان پر محمول ہوگا، حج کا تذکرہ کسی صحیح روایت میں نہیں ہے اس لیے کہ اس وقت حج فرض نہیں ہوا تھا،

اس لیے کہ صحیح قول کے مطابق حج ۹ھ فرض ہوا ہے، دوسری بات یہ ہے کہ انھوں نے تمام واجبات ومنہیات کا سوال نہیں کیا تھا بلکہ ایسی بات کا جس پر فی الحال عمل کر کے جنت میں داخل ہو جائیں، اور حج کی ادائیگی فی الفور واجب نہیں ہے۔

بیہقی نے سنن کبریٰ میں ایک روایت ذکر کی ہے اس میں حج کا بھی ذکر ہے، مگر وہ روایت شاذ ہے۔  
غیر خزایا ولا ندامی : خزایا خزیان کی جمع ہے، خزی خزیاً إذا ذل ندامی نادم کی جمع خلاف قیاس، خزایا کی مناسبت سے ندمان کی جمع نہیں ہے، جس کے معنی مصاحب و ساتھی کے ہیں، اس جملہ سے مقتضود ان کا اعزاز و اکرام اور ان کو مانوس کرنا ہے کہ بلا لڑائی جس کی وجہ سے قتل و قید کی رسوائی اٹھانی پڑتی، آپ لوگ خود بخود بخود اسلام لا کر یہاں تشریف لائے ہو اور جب اسلام لائے تو اسی طرح تمہارا احترام و اکرام باقی رہے گا اور تم کو کسی قسم کی شرمندگی نہیں ہوگی۔

الدباء کدوکا کشلول، تو مڑی الیقطين الیابس کانت ینبذ فیہ التمر الحنتم ہی الجرة  
گھڑا، النقییر چوبی ہو ما ینقر فی أصل النخلة فینبذ فیہ التمر المقیر روغنی گھڑا المطلق بالقار و هو  
نوع من الزفت القطیعاء چھوٹی چھوٹی کھجور نوع من التمر صغار تدیفون بالذال المهملة  
أو بالذال المعجمة داف یدیف ذاف یدیف وفي رواية من باب الإفعال أذاف یدیف  
معناه علی الأوجه کلها خلط۔

ابن جریج قال أخبرنی أبو قزعة أن أبا نضرة أخبره و حسنا أخبرهما أن أبا سعید  
الخدري أخبره حسن سے مراد حسن بن مسلم بن یناق ہیں، ابو نضرة نے یہ حدیث ابو قزعة اور حسن بن مسلم  
دونوں سے بیان کرتے ہوئے کہا کہ ابو سعید نے ان سے بیان کیا، أخبرهما پہلے جملہ کی تاکید ہے۔  
أشج عبد القیس ان کا نام المندر بن عائد ہے ان کے چہرہ میں آثار زخم تھے جس کی وجہ سے  
آپ نے الأشج فرمایا، الحلم عقل و دانائی، أناة سوچ کر کام کرنا، عجلت نہ کرنا، آپ نے ممانعت  
میں ان چار برتنوں میں نبیذ بنانے سے منع کیا، اس سے یہ اور اس طرح کے ہر برتن مراد ہیں جو چمڑے  
کے علاوہ ہوں جس میں نبیذ بنائی جائے، اس لیے کہ جب آپ سے سوال کیا گیا کہ فیہم نشرب یا  
رسول اللہ؟ تو آپ نے فرمایا ”فی أسقية الأدم“ آپ نے خاص طور سے ان چار کو اس لیے ذکر  
فرمایا کہ عام طور سے لوگ اسی طرح کے چار برتنوں کا استعمال کرتے تھے۔



اس حدیث سے معلوم ہوا کہ ان برتنوں میں نبیذ بنائی جائے تو اگرچہ سکر نہ آیا ہو اس کا استعمال ممنوع ہوگا، ابن عباسؓ نے اس حدیث کی وجہ سے اس عورت کو ایسا ہی جواب دیا، یہی مذہب امام احمد کا ہے، مگر ائمہ ثلاثہ فرماتے ہیں: ابتداءً یہی حکم تھا، بعد میں یہ حکم منسوخ ہو گیا، حضرت بریدہ رضی اللہ عنہ کی حدیث اسی مسلم میں ہے: ”نہیتکم عن النبیذ إلا فی سقاء فأشربوا فی الأسقية کلها ولا تشربوا المسکر“ یا ”کنت نہیتکم عن الظروف وإن الظروف لا یحل شیئاً ولا یحرمہ وکل مسکر حرام“۔

نہاہم عن الدباء والحنتم الخ یعنی اول تین: دباء، حنتم، مزفت، کا ذکر کیا تھا، اور نقیر کو کبھی ذکر کیا کبھی ذکر نہیں کیا، وقال شعبۃ وربما قال المقیر یعنی تیسرا لفظ مزفت اس کی جگہ کبھی المقیر کا لفظ استعمال کیا، قال الحافظ المراد أنه کان جازماً بذکر الثلاثة الأول شاکاً فی الرابع وهو النقیق وکان تارة یذكر وتارة لا یذكر وکان أيضاً شاکاً فی التلفظ بالثالث فکان تارة یقول: المزفت وتارة یقول: المقیر۔

### باب ”أول ما یجب علی المکلفین“

حدیث معاذ رضی اللہ عنہ: ابن عباس عن معاذ اس صورت میں یہ حدیث متصل و مسند معاذ سے ہوگی، دوسری روایت ابن عباس أن معاذاً قال بعثنی ہے تو حدیث مسند ابن عباس سے ہوگی، حضرت معاذ کو بھیجے جانے کا زمانہ ابن عباس نے پایا ہے اس لیے اس صورت میں بھی حدیث متصل ہوگی، حکی ابن عبدالبر عن الجمهور من العلماء أن من روی عن من صح له لقیه والسماع منه وقال: قال فلان حمل علی الاتصال والقسم الثاني أن یكون القول المحکی عن المروی عنه أو الفعل عما لا یمکن أن یكون قد شهدہ الراوی مثل أن لا یكون قد أدرك زمانه فهو مرسل۔

فادعهم إلى شهادة فلیکن أول ما تدعوهم إليه عبادة الله فإذا عرفوا وفي رواية

فلیکن أول ما تدعوهم إلى أن یوجدوا الله فإذا عرفوا زیاده تر رواة نے فادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله فإن هم أطاعوك سے تعبیر کیا، بعض نے ”فادعهم إلى أن یوجدوا الله“ سے تعبیر کیا ہے، اس سے مراد ”شهادة أن لا إله إلا الله“ ہے اور بعض حضرات

نے اس کی جگہ ”عبادة الله“ کو ذکر کیا، تو عبادت سے یہاں پر وہی توحید اور اقرار شہادت مراد ہے، فاذا عرفوا أي فاذا عرفوا توحيد الله اس سے مراد اقرار و اطاعت ہے جیسا کہ دوسری روایت میں ہے: ”فبان أطاعوك“ کیونکہ روایت اور قصہ ایک ہے، یہ اختلاف روایت بالمعنی کی وجہ سے ہے، لہذا اسی طرح جمع کرنا سہل و آسان ہوگا۔ روایت بالمعنی کی وجہ سے اس حدیث سے اس پر استدلال کہ یہود و نصاریٰ کو خدا کی معرفت حاصل نہیں ہے، درست نہیں ہے۔

أول واجب على المكلف: یہ روایت اور قرآنی آیات دلالت کرتی ہیں کہ سب سے پہلے ایمان کا اقرار واجب ہے اور انبیاء نے سب سے پہلے ایمان کی دعوت دی، قال الدواني: يختلف العلماء في أول ما يجب فقال الأشعري هو معرفة الله إذ يتفرع عليها وجوب الواجبات وحرمة المنهيات وقال المعتزلة والأستاذ أبو إسحاق الأسفرائني: هو النظر فيها إذ هي موقوفة عليه وقال إمام الحرمين والقاضي أبو بكر وابن فورك هو القصد إلى النظر لتوقف الأفعال الاختيارية على القصد والنظر فعل اختياري والحق عندي أنه إذا كان النزاع في أول الواجبات على المسلم فيحتمل الخلاف المذكور وإن كان النزاع في أول الواجبات على المكلف مطلقاً فلا يخفى أن الكافر مكلف أولاً بالإقرار (الإيمان) فأول الواجبات عليه وهو ذلك ولا يحتمل الخلاف.

اس حدیث میں شہادۃ و صلاۃ و زکاۃ پر اکتفا کیا گیا اور مبنی اسلام کے بیان میں اس کے تمام ارکان کو بیان کیا گیا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ جہاں دعوت اسلام کا بیان آتا ہے وہاں شہادۃ و صلاۃ و زکاۃ پر اکتفاء کیا جاتا ہے: ”أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله و يقيموا الصلاة و يؤتوا الزكاة“ قرآن میں ہے: ﴿فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ﴾ ﴿فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ﴾

حافظ ابن حجر نے اپنے شیخ الاسلام سے نقل کیا ہے کہ ارکان اسلام میں شہادۃ صلاۃ و صوم بدنی عبادت ہے، زکاۃ مالی اور حج بدنی و مالی سے مرکب ہے، دعوت الی الاسلام میں شہادت اور صلاۃ کو جو بدنی عبادت ہے، اور زکاۃ کو جو مالی عبادت ہے، ذکر کیا ہے اور صوم و حج کو ان کے تابع کر دیا، جب آدمی ان کو تسلیم کرے گا اور عمل کرے گا تو صوم و حج کو ماننا اور عمل کرنا آسان ہوگا، دعوت میں تدریج ملحوظ رہنی

چاہیے تاکہ قبولیت میں آسانی ہو اس لیے سب کو اکٹھا نہیں ذکر کیا، نیز کفار کن کن امور کے مخاطب ہیں، حدیث میں اس کو بیان کرنا مقصود نہیں ہے۔

والکفار مخاطبون بالأمر بالإيمان وبالمشروع من العقوبات والمعاملات فهم يعذبون بترك اعتقاد الفرائض والواجبات كما يعذبون بترك اعتقاد أصل الإيمان وعند بعض مشايخ العراق فهم مخاطبون بأداء الواجبات في الدنيا ومعنى الخطاب في حقهم آمنوا ثم صلوا وثمرته أنهم يواخذون في الآخرة بترك فعل الصلاة كما يعذبون بترك اعتقادها. [نور الأنوار]

اس عبارت سے معلوم ہوا کہ کفار مواخذہ فی الآخرة کے اعتبار سے عبادات کے بھی مکلف ہیں، اور اس حدیث کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ عبادات کے مکلف نہیں ہیں، اس لیے کہ اس میں پہلے ان کو دعوت ایمان کا حکم ہے جب اس کو مان لیں تو نماز و زکاۃ کی دعوت دینے کا حکم ہے، جس سے معلوم ہوا کہ دعوت و تبلیغ میں ترتیب سے اعتقادات میں ترتیب لازم نہیں ہے، اسی لیے حدیث میں نماز کی دعوت کے بعد زکاۃ کی دعوت دی جا رہی ہے، جب کہ ایمان و اعتقاد میں سب پر ایک ساتھ اعتقاد رکھنا ضروری ہے۔

إن الله افترض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة اس سے وتر کے عدم وجوب پر استدلال کیا گیا ہے، مگر اس سے استدلال تام نہیں، اس لیے کہ اس حدیث میں آپ کا مقصد ارکان اسلام اور اس کے تمام احکامات کا استقصاء نہیں بلکہ ترتیب وارتین چیزیں شہادت، صلاۃ، زکاۃ کا ذکر اس غرض سے ہے کہ دعوت و تبلیغ میں تدریج اور تیسیر و تسہیل پیش نظر رہنا چاہیے جس کی وجہ سے تمام احکامات یک بارگی نہیں بیان کرنا چاہیے، نیز فرض و واجب میں فرق ہے وتر واجب ہے نہ کہ فرض جیسا کہ اس سے پہلے کی حدیث میں ذکر ہو چکا ہے۔

تؤخذ من أغنياءهم وترد في فقرائهم زکاۃ وصول کرنا امام کا حق ہے، حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانہ تک اموال ظاہرہ و باطنہ سب کی زکاۃ امام وصول کرتا تھا، حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے اپنے زمانہ میں حالات کی بنا پر مالکین کو اجازت دی کہ وہ خود اپنے اموال باطنہ کی زکاۃ ادا کریں، فقرائہم أي فقراء المسلمين اس معنی پر اموال زکاۃ کو دیگر جگہوں میں منتقل کرنا جائز ہوگا۔

زکاۃ کے مصارف آٹھ ہیں، اس میں صرف ایک مصرف میں خرچ کا تذکرہ ہے، جس سے معلوم ہوا کہ تمام مصارف میں خرچ کرنا ضروری نہیں۔

## باب ”یقاتل الناس إلى أن يوحّدوا الله

### و يلتزموا بشرائع الإسلام“

حدیث ابی ہریرۃ، حدیث جابر، حدیث عبد اللہ بن عمر، حدیث ابی مالک، ابومالک  
 ہو سعد بن طارق رضی اللہ عنہم اجمعین

کفر من کفر من العرب آپ کی وفات کے بعد بعض عرب مرتد ہو گئے تھے اور زیادہ تر عرب  
 اسلام پر باقی تھے، مرتد ہونے والوں میں:

- (۱) ایک گروہ ان لوگوں کا تھا جو اپنے آباء و اجداد کے دین کو اختیار کر کے بت پرست ہو گئے۔
- (۲) ایک گروہ مسلمہ کذاب، اسود غنسی و طیّہ وغیرہ مدعیان نبوت کے تابع ہو گئے اور اسلام سے  
 مرتد ہو گئے۔

(۳) ایک جماعت ایسی تھی کہ اسلام کے دیگر احکامات پر ان کا ایمان و عمل تھا، مگر فرضیت زکاۃ  
 کے منکر ہو گئے اور تاویل کرتے ہوئے کہنے لگے کہ زکاۃ آپ کے ساتھ خاص تھی: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ  
 صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ﴾ غیر نبی سے یہ طہارت  
 و سکون حاصل نہیں ہو سکتا۔

(۴) ایک جماعت زکاۃ کی فرضیت کی منکر نہیں تھی، مگر خلیفہ و امام ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ اور ان کے  
 عاملین کو زکاۃ دینے کے لیے تیار نہیں تھے، وہ لوگ بھی مثل دیگر جماعتوں کے امام و خلیفہ سے مقابلہ و قتال  
 کرنے لگے، حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو زکاۃ کی فرضیت کے منکرین کے کفر میں اختلاف نہیں تھا، مگر مسلمانوں  
 میں سارے عرب سے لڑنے کی طاقت نہیں پارہے تھے، اس لیے ابو بکر رضی اللہ عنہ کو زمری کا مشورہ دیا ”فقال:  
 أرى والله يا خليفة رسول الله أن تقبل من العرب الصلاة وتدع لهم الزكاة فإنهم حديث  
 عهد بجاهلية فما البقية المهاجرين والأنصار يداون للعرب والعجم قاطبة“ کچھ اس طرح کا  
 جواب حضرت عثمان و علی و مہاجرین اور انصار نے دیا جس کے جواب میں حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ

نے وہ مشہور تقریر کی جس میں انھوں نے فرمایا: ”واللہ لو منیعونی عقلاً مما کانوا یعطون رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثم أقبل معهم الشجر والمدر والجن والإنس فجاهدتهم حتی تلحق روحی باللہ“ اسی سلسلہ میں ان کا ارشاد ہے: ”إنه قد انقطع الوحي وتم الدين أو ينقص الدين وأنا حي“۔

جو لوگ زکاۃ کی فرضیت کے منکر نہیں تھے، مگر خلیفہ اور اس کے عمال کو زکاۃ دینے کے لیے تیار نہیں تھے بلکہ قتال کے لیے آمادہ تھے، یہ لوگ کافر نہیں تھے بلکہ باغی تھے مگر ان لوگوں کو بھی تبغا لغوی معنی میں مرتدین میں شمار کر لیا، ”إن الردة اسم لغوي وكل من انصرف عن أمر كان مقبلاً عليه فقد ارتد عنه وقد وجد من هؤلاء القوم الانصراف عن الطاعة ومنع الحق“ یا مرتدین کی جماعت کثیر اور یہ لوگ تعداد میں تھوڑے تھے جس کی بنا پر فی الجملہ ان کو بھی مرتدین میں شمار کر لیا گیا، حضرت علی رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں محض باغی لوگ تھے، مرتدین نہیں تھے، اس لیے باغیوں سے قتال کی تاریخ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے دور سے شروع کی جاتی ہے۔

ان باغیوں کی اولاد و عورتوں کے بارے میں ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما کا اختلاف تھا، حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کی رائے قتل یا غلام باندی بنانے کی تھی اور حضرت عمر کی رائے اس کے خلاف تھی ”لا قتل ولا فداء ولا سبی“ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے ایسے لوگوں کو قید کر رکھا تھا، حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں اتفاق ہو گیا تو انھوں نے ان کو چھوڑ دیا۔

وہ گروہ جو زکاۃ کی فرضیت کا منکر تھا، حضرت عمرؓ کو ان کے کفر کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں تھا، بلکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی رائے تھی کہ ایسے لوگوں کی تالیف قلب کی جائے، ایک ساتھ سب سے قتال میں دشواری ہوگی، مگر حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے عزم کو دیکھ کر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو شرح صدر ہو گیا اور انھوں نے بھی موافقت کی، اسی طرح جو لوگ کافر و مرتد ہو کر محاربہ و قتال کر رہے تھے ان کی اولاد و نساء کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں ”لا یقبل من المرتدین إلا الإسلام أو السیف وتسبی نساءهم وذراہم“۔

یہ حدیث مختلف الفاظ سے مختصر و مطول اور مختلف صحابہ سے مروی ہے، کبھی تو خود نبی کریم ﷺ نے موقع محل کی بنا پر مختصر بیان فرمادیا، کبھی مطول جس میں مختصر سے زیادہ چیزوں کا تذکرہ ہے، مگر تمام

حدیث کا مقصد جمیع ماجاء بہ النبی پر ایمان لانا ہے اور اسلام کا اظہار اور اس کو قبول کرنا ہے، مگر موقع محل سے عنوان میں فرق کر دیا ہے اور کبھی آپ نے دیگر باتوں کو بھی ذکر کیا، مگر راوی نے نسیان یا اختصار کی بنا پر حذف کر دیا۔

حضرت ابو بکرؓ کے استدلال سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ ابو بکر رضی اللہ عنہ و عمر رضی اللہ عنہ نے ﴿يُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ﴾ کو نہیں سنا تھا، اور جماعت کثیرہ نماز کو ترک کر دے تو باجماع صحابہ قتال ہوگا، ابو بکر رضی اللہ عنہ نے اسی پر قیاس کیا کہ زکاۃ کا حال بھی ایسا ہی ہونا چاہیے، اس لیے کہ نماز جان کا حق ہے تو زکاۃ مال کا حق ہے، لہذا الاختہ میں نماز کی طرح زکاۃ بھی داخل ہے، اور یہ بھی احتمال ہے کہ ابو بکر رضی اللہ عنہ کو بھی وہ حدیث یاد تھی جس میں ”يُؤْتُوا الزَّكَاةَ“ ہے اور استدلال میں اس کو ذکر کیا ہو، پھر قیاس سے اس کو مزید طاقتور بنایا ہو، اور یہی احتمال بظاہر صحیح ہے اس لیے کہ نسائی (۱۶۰۲) کتاب الحاربہ میں حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت میں یہ قصہ ہے جس میں ابو بکرؓ نے کہا: ”قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأني محمد رسول الله ويقوموا الصلاة ويؤتوا الزكاة“ اس سے ثابت ہوا کہ ما قبل کی حدیث مختصر ہے، ابو بکر رضی اللہ عنہ نے نقلی و عقلی دونوں دلیلوں سے مسئلہ کو مدلل کیا تھا۔

لَأَقَاتِلَنَّ الْفِرَاقَةَ انفرادی طور سے زکاۃ نہیں دے رہا ہے تو زبردستی زکاۃ وصول کر لی جائے گی، اور اگر جماعت ہے اور آمادہ قتال ہے تو قتال کیا جائے گا، امام مالک فرماتے ہیں: ”الأمر عندنا في من منع فريضة من فرائض الله فلم يستطع المسلمون أخذها منه كان حقاً عليهم جهاده“ اسی لیے امام محمد فرماتے ہیں: ”لو أهل قرية أو بلدة إذا أجمعوا على ترك الأذان فإن الإمام يقاتلهم“۔

والله لو منعوني عقلاً عقلاً رسی، جانور کی زکاۃ میں جانور کے ساتھ رسی کا دینا اور لینا ضروری ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہو گیا، بعض کے یہاں رسی کا بھی دینا ضروری ہے، حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ متصدقین اونٹ کو قابو میں رکھنے کے لیے رسی بھی دیتے تھے اور متصدقین وصول کرتے تھے، ابو بکر رضی اللہ عنہ اسی کو فرماتے ہیں: جو رسی دیا کرتے تھے اس کو بھی روکیں گے تو میں قتال کروں گا، آپ ﷺ کے زمانہ میں جیسا ہوتا تھا اس میں تغیر و تبدل نہیں ہو سکتا ہے اور جن علماء کے یہاں رسی کا دینا لازم نہیں ہے، وہ عقال کے غیر متبادر معنی لیتے ہیں، مثلاً عقال کا ترجمہ ایک سال کی پوری زکاۃ ”العقال يطلق على



کل صدقة عام “بعض لوگ کہتے ہیں خود مال زکاۃ سے جو زکاۃ دی جائے وہ عقال ہے، اگر اس کا بدل اور قیمت ہو تو اس کے لیے نقد کا لفظ استعمال ہوتا ہے، بعض لوگ کہتے ہیں کہ عقال خاص اونٹ کی زکاۃ پر بولا جاتا ہے، یہ حضرات اسی اعتبار سے اونٹ کی زکاۃ یا ایک سال کی زکاۃ وغیرہ ترجمہ کرتے ہیں، مگر اس میں تکلف و تعسف ہے، جیسے سرقہ میں قطع ید کی روایت میں جبل سے جبل السفینہ و بیضہ سے بیضۃ الحدید مراد لینا تکلف ہے، اس لیے کہ موقع محل یہ ہے کہ معمولی سے معمولی چیز کو منع کریں گے، تو قتال کروں گا۔

لو منعونی عقلاً وفی رواية عناقاً زہری کے شاگردوں میں اختلاف ہے، قتیبہ عن لیث عن عقیل عن الزہری کی روایت (مسلم) میں عقلاً ہے، اور یحییٰ بن بکیر عن اللیث عن عقیل عن الزہری کی روایت (بخاری کتاب المرتدین) میں عناقاً ہے، ”قال ابو داؤد قال شعيب ومعمرو والزبيدي عن الزهري في هذا الحديث لو منعوني عناقاً وروی عتیبة عن یونس عن الزہری فی هذا الحديث عناقاً“ ابو داؤد عناق کو عقال پر ترجیح دے رہے ہیں، اسی طرح امام بخاری نے کتاب الاعتصام میں ذکر کیا ہے ”قال یحیی بن بکیر وعبد اللہ کاتب اللیث عن عقیل عن الزہری عناقاً وهو الأصح“ ابو بکر رضی اللہ عنہ نے عقال کہا ہو گا یا عناق، اس لیے کہ حدیث کا مخرج ایک ہے، بخاری ابو داؤد کا رجحان عناق کی ترجیح کی طرف ہے، بقیہ حضرات کہتے ہیں دونوں طرح کی روایت صحیح ہیں، ترجیح مشکل ہے۔

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ”شهادة ان لا اله الا الله“ مذکور ہے، اور دوسرے میں اس کے ساتھ ”یؤمنوا بی وبما جئت به“ کا اضافہ ہے۔ حدیث جابر میں صرف ”شهادة“ کا ذکر ہے اور حدیث ابن عمر میں کلمہ شہادت مکمل اور اقامة الصلاة وإيتاء الزكاة کا بھی تذکرہ ہے اور حدیث أبي مالك عن أبيه میں ”شهادة ان لا اله الا الله“ کے ساتھ من دون الله کی عبادت سے انکار کا بھی ذکر ہے جس سے معلوم ہوا کہ موقع محل کی مناسبت سے آپ نے مختصر و مطول الفاظ فرمائے، مگر سب کا مقصود ایک ہے، جمیع ما جاء به النبی پر ایمان کا اظہار اور اس کو قبول کرنا۔

حسابهم علی اللہ جمیع ما جاء به النبی کا اظہار اخلاص کے ساتھ ہے یا کسی اور غرض سے ہے، ہم کو اس سے بحث نہیں، ہمیں دل کے احوال سے واقفیت نہیں، ہم کو ظاہر پر عمل کرنا ہے، حساب

و کتاب آخرت میں خدا سے متعلق ہے جو دل کی حالت کو چانتا ہے، وہ اس کے مطابق معاملہ فرمائے گا۔

أَمَرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ پراعتراض ہوتا ہے کہ قتال کی انتہاء اور قتال کا موقوف ہو جانا جس طرح اسلام لانے سے ہوتا ہے، جزیہ دینے پر آمادگی سے بھی ہو جاتا ہے ﴿حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ اس کے متعدد جواب ہیں:

(۱) جزیہ کی آیت بعد میں غزوہ تبوک کے موقع پر نازل ہوئی ہے، اور یہ حدیث اس سے پہلے کی ہے، نیز جزیہ کی آیت قطعی ہے، اس لیے باتفاق شوافع و احناف تخصیص اور نسخ صحیح ہے،

(۲) الف لام عہد کا ہوا اور مراد مشرکین عرب ہوں، کیوں کہ بعض روایت میں الناس کی جگہ المشرکین آیا ہوا ہے، احناف کے یہاں اہل عرب مشرکین سے اسلام ہی قبول کیا جائے گا، ان سے قتال جاری رہے گا یہاں تک کہ وہ قتل ہو جائیں یا اسلام قبول کر لیں، امام شافعی وغیرہ کے یہاں صرف اہل کتاب و مجوس سے جزیہ لیا جاسکتا ہے، دیگر مشرکین کا یہی حکم ہے، ان سے جزیہ لینا صحیح نہیں ہے۔

(۳) جہاد و قتال کی مشروعیت کا بیان ہے کہ ”الجهاد ماضٍ إلى يوم القيامة“ جب تک سب لوگ مسلمان نہیں ہو جاتے ہیں تب تک جہاد و قتال جاری رہے گا، حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے نزول کے بعد ساری دنیا مسلمان ہو جائے گی تو جہاد بھی موقوف ہو جائے گا۔

قتال کے تحقق میں جانہین کا قتل ہونا ضروری ہے، برخلاف قتل کے لہذا اس حدیث سے اسلام پر جبر و اکراہ کا اعتراض صحیح نہیں ہوگا، اگر ”أَمَرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا الْخ“ ہوتا تو اعتراض صحیح ہوتا، اسی طرح نماز کے ترک پر قتل کرنا اس پر آیت و حدیث سے استدلال صحیح نہیں ہے اس لیے کہ آپ نے قتال فرمایا ہے نہ کہ قتل، اور قتل و قتال میں فرق ہے، اسی طرح قرآن میں: ﴿فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ﴾ آیا ہوا ہے جس سے معلوم ہوا کہ انفرادی طور سے نماز یا زکاۃ کا ترک ہو تو جس و جیل کی سزا ہوگی۔

حدیث جابر میں ”و حسابهم على الله“ کے بعد ہے ”ثُمَّ قُرَأَ ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ﴾ تذکیر کرو، اور تذکیر کی تکمیل میں قتال کی نوبت آجائے اور اس وقت وہ اسلام قبول کر لیتے ہیں تو اس کو مان لو، ان کے قلوب کا کیا حال ہے؟ اس پر آپ کو تسلط حاصل نہیں ہے۔

## باب ”الدلیل علی صحة اسلام من حضره الموت ما لم یشرع فی الغرغرة ونسخ جواز الاستغفار للمشرکین“

حدیث مسیب بن حزن، حدیث ابی ہریرۃؓ

لما حضرت ابا طالب الوفاۃ یعنی قربت وفاته یعنی غرغره و نزع کی حالت سے پہلے، اس لیے کہ قرب شی کو شی کا حکم دے دیا جاتا ہے، آپ ﷺ کا اور اسی طرح ابو جہل، عبد اللہ بن امیہ کا ابوطالب سے اس طرح گفتگو کرنا اور ابوطالب کا اس طرح کا جواب دینا یہ سب دلیل ہے کہ یہ واقعہ نزع سے پہلے کا ہے، کلمہ لا الہ الا اللہ پڑھنا اور ایمان لانا نزع اور عالم غیب کے منکشف ہونے سے پہلے مفید ہے، اس کے بعد نہیں ﴿لَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّىٰ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الْإِسْلَامَ﴾ [النساء] ﴿فَلَمْ يَكْ يَنْفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا﴾ [غافر] فرعون کے سلسلہ میں ہے: ﴿حَتَّىٰ إِذَا أَدْرَكَهُ الْغَرَقُ قَالَ آمَنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي آمَنْتُ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ ۝ أَلَنْتَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ وَكُنْتَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ﴾ [یونس: ۹۰-۹۱] جس سے معلوم ہوا کہ اس وقت کے ایمان کا کوئی اعتبار نہیں، فرعون کا اس وقت ایمان لانا اور حقیقت حضرت موسیٰ کی دعا کا ظہور تھا، انھوں نے دعا کی تھی: ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَئَهُ زِينَةً وَأَمْوَالًا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا رَبَّنَا لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِكَ رَبَّنَا اطْمِسْ عَلَىٰ أَمْوَالِهِمْ وَاشْدُدْ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُوا حَتَّىٰ يَرَوُا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ ۝ قَالَ قَدْ أُجِيبَتْ دَعْوَتُكُمَا فَاسْتَقِيمَا وَلَا تَتَّبِعَانِ سَبِيلَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [یونس] محی الدین شیخ اکبر کی طرف منسوب ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ فرعون کا ایمان نافع اور موجب نجات ہوا، علامہ شعرانی نے کہا کہ یہ نسبت غلط ہے، اس کی عبارت میں غیروں نے الحاق کر دیا ہے۔ واللہ اعلم

ابوطالب کا انتقال ملت عبد المطلب ہی پر ہوا، اور انھوں نے کلمہ نہیں پڑھا، اسی طرح حضرت عباس کا نبی کریم ﷺ سے کہنا کہ آپ کے چچا آپ کی بہت حمایت کرتے تھے، کفار کے ایذا سے حفاظت کرتے تھے، آپ نے ان کو کیا فائدہ پہنچایا تو آپ نے فرمایا: ”ہو فی ضحضاح من النار“ یہ دلیل ہے کہ ابوطالب کا انتقال کفر پر ہوا، اس کے مقابل میں ابن عباس کی ایک روایت جس میں ایک

مجہول راوی بھی ہے کہ حضرت عباس نے کان لگایا تو سنا کہ کلمہ پڑھ رہے ہیں، وہ روایت صحیح نہیں، لہذا ان احادیث صحیحہ کے مقابلہ میں اس کا اعتبار نہ ہوگا۔

أم واللہ اصل میں أما تھا، اگر اس کے بعد قسم ہو تو أما کا الف حذف کر دیا جاتا ہے، فانزل اللہ اللہ تعالیٰ کا مشرکین کو معاف کرنا فی نفسہ جائز و ممکن ہے، محال نہیں ہے، البتہ آیت قرآنی ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ کے بعد اب شرعاً معاف کرنا جائز نہیں، آپ ابوطالب کے لیے دعاء واستغفار کرتے تھے اسی طرح آپ نے اپنی ماں کی قبر پر جا کر دعائے مغفرت کی، مگر ممانعت کے بعد اور آیت نازل ہونے کے بعد آپ رک گئے، اسی طرح حضرت ابراہیم کا اپنے والد کے لیے دعائے مغفرت کرنا ہے، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: ﴿وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَنْ مَوْعِدَةٍ وَعَدَهَا إِيَّاهُ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ﴾ [التوبة] جب اس کا عدو اللہ ہونا یعنی کفر پر مرنا معلوم ہو گیا تو انھوں نے تبریٰ کی، ایک دوسری روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابراہیم کو یہ علم قیامت میں ہوگا، اور وہاں تبریٰ کریں گے۔

إِنَّكَ لَا تَهْدِيْ هِدَايَتِ كَيْدٍ مِّنْهُ (۱) ایصال الی المطلوب (۲) اراءۃ الطريق، یہاں نفی ایصال الی المطلوب کی ہے، اراءۃ الطريق تو آپ کی شان تھی، اس کے بعد راستہ پر چلنا اور چلانا یہ خدا کا کام ہے۔  
لَأَقْرَرَنَّكَ بِهٖ عَيْنُكَ ابوطالب کو آپ کی نبوت کی معرفت حاصل ہے زبان سے اقرار بھی ہے، مگر التزام اطاعت نہیں تھا، جبکہ ایمان کے لیے یہ بھی ضروری ہے جس کی وجہ سے ابوطالب کافر ہوئے اور ایسے کفر کو اصطلاح میں کفر عناد کہا جاتا ہے۔

### باب ”من مات علی التوحید دخل الجنة“

أحادیث عثمان بن عفان و أبي هريرة و عبادة بن صامت و معاذ بن جبل

و أنس و عتبان بن مالك رضي الله عنهم أجمعين

(۱) فی حدیث عثمان: ”مات وهو يعلم أنه لا إله إلا الله“ (۲) وفي حدیث أبي

هريرة: ”لا يلقى أحدٌ بهما أي شهادة أن لا إله إلا الله وأني رسول الله غير شك فيهما

إلا دخل الجنة“ (۳) وفي حدیث عبادة: ”في رواية ”لا إله إلا الله وحده ومحمداً عبده

ورسوله وأن عیسی عبد الله وابن أمته وکلمته ألقاها إلى مريم وروح منه وأن الجنة حق والنار حق. وفي رواية أخرى: من شهد أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله“ (۴) وفي حديث معاذ: ”أن يعبدوه وأن لا يشركوا به شيئاً“ (۵) وفي حديث أبي هريرة: ”في رواية أخرى ”يشهد أن لا إله إلا الله مستيقناً بها قلبه“ (۶) وفي حديث أنس ”ما من عبد يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمد عبده ورسوله“ (۷) وفي حديث عتبان ”لا يشهد أحد أنه لا إله إلا الله وأني رسول الله فيدخل النار“

کسی روایت میں صرف لا إله إلا الله ہے تو کسی میں شہادتین لا إله إلا الله محمد رسول الله ہے اور کسی روایت میں شہادتین پر حضرت عیسیٰ پر ایمان ان کے اوصاف کے ساتھ اور جنت و جہنم پر ایمان کا اضافہ ہے، مگر سب روایتوں کا مقصد ایک ہے جمیع ما جاء به النبی پر ایمان لانا، موقع محل کے اختلاف سے کبھی ایک کو عنوان بنایا گیا کبھی دوسرے کو اور کبھی تیسرے کو، مگر یہ سب کنایہ ہے جمیع ما جاء به النبی پر ایمان سے، اسی طرح کسی روایت میں ”وهو يعلم أنه لا إله إلا الله“ ہے تو کسی میں ”من يشهد شهادة“ کا ذکر ہے، تو کسی میں ”غير شك فيهما“ اور کسی میں ”مستيقناً بها قلبه“ ہے سب کا حاصل ایک ہے کہ تصدیق جازم مطلوب ہے، محض تلفظ شہادت کافی نہیں ہے، کسی روایت میں دخول جنت کا ذکر ہے تو کسی میں جہنم کے حرام ہونے کا تذکرہ ہے، سب کا مقصد ایک ہے، جنت میں داخل ہونا اور عذاب سے محفوظ ہونا۔

من قال لا إله إلا الله پراعتراض ہے کہ اس حدیث میں صرف ایمان پر دخول جنت اور جہنم کے حرام ہونے کو مرتب کر دیا گیا ہے، مگر روایات کثیرہ متواترہ سے ثابت ہے کہ کتنے مومنین جہنم میں داخل ہوں گے، فضل خداوندی یا شفاعت کی بنا پر جہنم سے نکالے جائیں گے تو یہ حدیث ان احادیث کے معارض ہوگی، رفع تعارض کے لیے مختلف تاویلیں کی جاتی ہیں:

(۱) من قال میں من کو اپنے عموم پر باقی نہ رکھ کر دلائل کی بنا پر اس میں تخصیص کر دی جائے۔

(۲) لفظ دخول میں تاویل کی جائے۔

(۳) جہنم میں تاویل کی جائے۔

(۴) لفظ حرم میں تاویل کی جائے۔

من کے عموم میں تخصیص: (۱) یہ حدیث خاص ان لوگوں کے لیے ہے جن کو مرتے وقت کلمہ نصیب ہو، حدیث ابی ہریرہؓ ”من کان آخر کلامه لا إله إلا الله دخل الجنة“ [أخرجه أبو داود] اللہ تعالیٰ انھیں لوگوں کو مرتے وقت کلمہ نصیب کرے گا جو کبار کے مرتکب نہ ہوں، یا مرتکب ہوں تو اپنے فضل یا دوسرے کی شفاعت سے بلا عذاب اول وہلہ میں جنت میں داخل کرے گا۔

(۲) یہ خاص ہو غیر مرتکبین کبار کے ساتھ کہ یہ لوگ اول وہلہ میں بلا عذاب جنت میں داخل ہوں، ان احادیث کی بنا پر جن میں مرتکبین کبار کے لیے دخول جہنم کا تذکرہ ہے۔

(۳) یہ خاص ہو غیر مرتکبین کبار اسی طرح ان مرتکبین کبار کے ساتھ جن کو اللہ اپنے فضل سے معاف فرمائے گا ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ کی وجہ سے یا کسی کی سفارش سے، جس سے وہ لوگ اول وہلہ میں جنت میں داخل ہوں گے اور عذاب جہنم سے محفوظ ہوں گے۔

لفظ دخول میں تاویل: من قال عام ہے، اسی طرح دخول بھی عام ہے، دخول اولی بلا عذاب کے ہو یا دخول بعد العذاب۔

لفظ جہنم میں تاویل: جہنم میں کفار کے لیے عذاب بطور سزا ہے، اور مؤمنین کے لیے بطور تطہیر ہے جس سے جہنم کے طبقات مختلف ہیں، جہنم سے مراد وہ طبقہ جہنم ہے جو کفار کے ساتھ خاص ہے، اس کو حرام کیا گیا ہے۔

لفظ حرم میں تاویل: جہنم میں دخول ابدالآباد کے لیے کفار اسی میں رہیں گے، اس سے خروج نہ ہو، اس کی حرمت کا تذکرہ ہے۔

من قال عام ہے اور اس حدیث میں اس کلمہ کی تاثیر بیان کرنا مقصود ہے جیسے اطباء مفردات کی کتابوں میں ادویہ کے خواص بیان کرتے ہیں، مگر ان خواص کے ظہور کے لیے کچھ شرائط ہوتی ہیں، اسی طرح ان خواص کے ظہور سے کچھ موانع ہوتے ہیں اس لیے خاصہ کے ظاہر ہونے کے لیے ضروری ہے کہ اس کے شرائط موجود ہوں اور موانع مرتفع ہوں اسی طرح کلمہ لا الہ الا اللہ کا یہ خاصہ ہے اس کے ظہور کے لیے ضروری ہے کہ اس کے ظاہر ہونے میں جو رکاوٹ و موانع ہوں وہ مرتفع ہوں جن لوگوں میں اس کا اثر ظاہر نہیں ہوتا ہے وہاں پر شرائط کی کمی ہوتی ہے یا کوئی مانع موجود ہوتا ہے۔



ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث اول: فی مسیر اس سے مراد غزوہ تبوک ہے، جیسا کہ دوسری روایت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ میں مذکور ہے: بعض حمائلہم: جمائل بالحاء المهملة، جمولة کی جمع ہے، بار برداری کے اونٹ، کسی نسخہ میں جمائل بالجیم المعجمہ جمالة کی جمع ہے اور جمالة جمل کی، مذکر اونٹ حتیٰ ملاً القوم ازودتہم ازودۃ زاد کی جمع ہے، توشہ، توشہ دان میں بھرا جاتا ہے، توشہ میں نہیں اس لیے یا تو مضاف اوعیۃ محذوف ہے اوعیۃ ازودتہم ہے یا حال بول کر محل مراد لیا گیا ہے۔

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی دوسری حدیث: لنواضحنا مذکر ناضح، مؤنث ناضحة جس اونٹ پر پانی لا کر لایا جاتا ہو، ادھنا مشہور معنی تیل لگانا، یہاں تیل و چربی نکالنا مراد ہے۔

آپ کی دعا کی برکت سے طعام کا اتنی مقدار میں ہو جانا یہ معجزہ ہے، اس لیے یہ امر خارق للعادة آپ کے ہاتھ پر ہوا ہے، اور آپ کی نبوت کی تصدیق کرتا ہے۔

معجزہ کی سات شرطیں: (۱) خدائی فعل ہو۔ (۲) خارق عادت ہو۔ (۳) اس کا مقابلہ اور معارضہ ناممکن ہو۔ (۴) دعویٰ نبوت کے ساتھ ہو، دعویٰ کی تصریح ضروری نہیں، قرائن کافی ہیں۔ (۵) وہ امر خارق للعادة دعویٰ کے مطابق ہو۔ (۶) وہ امر خارق جو دعویٰ کے مطابق ہو، وہ خود اس مدعی نبوت کی تکذیب نہ کرتا ہو۔ (۷) دعویٰ نبوت کے ساتھ ہو یا بعد میں، اگر دعویٰ نبوت سے پہلے ہے تو اس کو کرامت کہا جائے گا، معجزہ نہیں کہا جائے گا، دعویٰ نبوت کے بعد کوئی بھی امر خارق للعادة نبی کی تصدیق کرنے والا ہو تو وہ بھی معجزہ ہی ہوگا، اور ہر معجزہ کے ظہور سے پہلے نبوت کا دعویٰ ضروری نہیں ہے اس لیے کہ جب سے نبوت ملی تھے وفات تک وہ دعویٰ نبوت برقرار مانا جائے گا گویا ہر وقت فرما رہے ہیں کہ میں رسول اللہ ہوں اور یہ میرے صدق کی دلیل ہے۔

حدیث عبادة بن صامت رضی اللہ عنہ: أدخلہ اللہ من أي أبواب الجنة الثمانية شاء، ہر داخل ہونے والے کے لیے ایک دروازہ متعین ہے، جس سے وہ داخل ہوگا، شاء کا فاعل اگر خود داخل ہونے والا ہے، تو وہ خود مختار ہے، جس دروازہ سے چاہے داخل ہو، اس کا جواب یہ ہے کہ اس متعین دروازہ کے متعلق اس سے کہا جائے گا کہ یہ دروازہ تمہارے لیے بہتر ہے جس کی وجہ سے وہ اپنے اختیار سے اسی دروازہ سے داخل ہوگا، اور اگر شاء کا فاعل اللہ تعالیٰ ہے تو پھر اس میں کوئی اشکال نہیں ہے۔

قد أحبط بنفسي یعنی میں قریب الموت ہوں اس کے اصل معنی ہیں: دشمن نے چاروں طرف

سے گھیر لیا ہے، اور کوئی مفر نہ رہ گیا۔

قریب الموت اس حدیث کو بیان کرنے کی وجہ: چونکہ اس حدیث کا ظاہر مراد نہیں ہے اور اس کو مراد لینا درست نہیں ہے، بلکہ ضلالت و گمراہی ہے اس لیے حضرت عبادہ احتیاط کرتے ہوئے فرماتے ہیں جو حدیث خیر تھی ان سب کو بیان کر چکا ہوں ایک ہی حدیث رہ گئی تھی اب اس وقت اس کو بیان کر رہا ہوں تاکہ تم لوگ میرے اس طرز عمل سے اس کا صحیح مطلب اخذ کر سکو۔

حدیث معاذ رضی اللہ عنہ: آپ کا بار بار یا معاذ کہنا حضرت معاذ کے ذہن کو حاضر و متوجہ کرنے کے لیے اور جو بیان کریں اس کی اہمیت کے لیے ہے۔ مؤخرۃ الرحل یہ اونٹ میں ہوتا ہے، اور حدیث معاذ ثانی میں عفیر نامی گدھے پر سوار ہونے کا ذکر ہے، بعض حضرات نے کہا کہ دونوں روایت میں دو قصہ ہے، اور بعض حضرات تاویل کرتے ہیں کہ اصل میں گدھے پر سواری کا قصہ ہے، مؤخرۃ الرحل سے مراد قد رمؤخرۃ الرحل ہے۔

قلت یا رسول اللہ أفلا أبشر الناس قال لا تبشرهم فیتکلو: اور حدیث ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ (بخاری کتاب الجہاد) میں ”فقالوا یا رسول اللہ أفلا نبشر الناس“ کے جواب میں فرمایا کہ اللہ نے مجاہدین کے لیے سو درجہ تیار کر رکھے ہیں، اگر تم عام لوگوں کو بتلاؤ گے کہ جو ایمان لائے اور فرائض کو پورا کر لے وہ جنت میں داخل ہو جائے گا، تو آگے کے مدارج حاصل کرنے کی کوشش کم کریں گے، اور اسی پر اکتفاء کر لیں گے۔

حدیث ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ: أن یقطع دوننا اچک لیا جائے ہم سے الگ رہنے کی صورت میں یحال بیننا و بینہ بأخذ أو هلاك فاحتفتز اپنے کو سمیٹ لیا تاکہ نالی کے اندر جاسکوں، فضر ب بین ثلثی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی رائے تھی کہ عام لوگوں سے یہ بات نہ کہی جائے اور آپ سے اس مسئلہ میں رجوع کیا جائے، حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے یہ کہا ہوگا، مگر ان کی طرف سے کوئی بات پیش آئی ہوگی، جس کی بنا پر حضرت عمر نے مارا، مثلاً حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا ہو کہ تم نے آپ کی بات کو پورے طور پر نہ سنا اور نہ سمجھا اور جلدی کر کے چلے آئے ہو، یا آپ کے حکم کو بیان کرنے کو میں کہاں روک رہا ہوں تھوڑی دیر کے لیے میرے ساتھ چلو، آپ سے پوچھ لیا جائے، حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے اس پر کچھ کہا ہوگا، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے عدم تبشیر کی مصلحت بیان کی اور یہی مصلحت آپ ﷺ نے خود

حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کو بتلائی تھی اور اس کے بعد حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں بھی یہی مصلحت خود آنحضور ﷺ نے بتلائی تھی اسی لیے آپ نے رجوع فرمایا اور اپنا حکم واپس لے لیا، انبیاء علیہم السلام کے احکامات کبھی تو وحی کے قبیل سے ہوتے ہیں، اس میں خطا کا امکان نہیں اور اس کی مخالفت معصیت ہے، اور اگر مخالفت انکار کے ساتھ ہو تو وہ کفر ہے، مگر کبھی ان کے احکامات اجتہادی ہوتے ہیں، انبیاء کا اجتہاد مثل دیگر مجتہدین کے اس میں احتمال خطا ہوتا ہے، مگر انبیاء علیہم السلام خدا کی طرف سے خطا پر باقی نہیں رہتے ہیں ان کو متنبہ کیا جاتا ہے اس کے بعد ان کا یہ اجتہاد مثل وحی ہو جاتا ہے: ”امّا العصمة التي تقع في باب الاجتهاد في الأحكام فيجوز الخطأ في التأويل ولكن لا يقر عليه وجواز الخطأ مشروط بعدم التقرير عليه“ نور الأنوار: ۲۱۸ میں انبیاء کے متعلق بیان میں ہے: ”فإذا كان أصاب في الرأي لم ينزل الوحي في تلك الحادثة وإن كان خطأ في الرأي ينزل الوحي للتنبيه على الخطأ وما تقرر على الخطأ قط بخلاف سائر المجتهدين فإنهم إن أخطأوا يبقى خطأهم إلى يوم القيامة وهذا معنى قولهم إلا أنه معصوم عن القرار على الخطأ“

نبی کے اجتہادی احکام قبل عزم النبی ﷺ قبل تقریر اللہ علیہ میں صحابہ خاص طور سے حضرت عمرؓ اور وہ صحابہ جن سے آپ عام طور سے مشورہ لیتے رہتے تھے، کبھی کبھی مداخلت کرتے تھے بایں معنی کہ شاید ہمارا مشورہ قابل قبول ہو جائے، بہت سے مسائل میں آپ نے اپنی رائے بدل دی، غزوہ بدر کے موقع پر مورچہ بندی کی جگہ کو آپ نے متعین فرمایا، ایک صحابی کے کہنے پر آپ نے وہ جگہ تبدیل کر دی، حضرت علی سے صلح حدیبیہ کے موقع پر صلح نامہ سے رسول اللہ کے کاٹنے کا حکم دیا، مگر حضرت علی نے تعمیل نہیں کی، اور اپنی رائے پیش کی، مگر آپ نے ان کی رائے پر عمل نہیں کیا، مرض الوفا میں آپ نے قلم دوات، کاغذ مانگا تا کہ کوئی ہدایت لکھوادیں یا لکھ دیں، جس سے امت گمراہی سے محفوظ ہو جائے، حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور ایک جماعت نے کہا حسبنا کتاب اللہ آخر میں آپ نے ان لوگوں کی موافقت کرتے ہوئے تحریر نہیں لکھی، اسی طرح حضرت ابو ہریرہؓ کو واپس لے جانے کا مسئلہ ہے، حضرت عمر رضی اللہ عنہ آپ ﷺ کی رائے کو رد نہیں کر رہے ہیں بلکہ یہ سمجھ رہے ہیں کہ یہ ایک اجتہادی رائے ہے، اس کے خلاف آپ خود حضرت معاذ کو منع کر چکے ہیں اور اس حکم پر ابھی عزم مکمل و تقریر من جانب اللہ نہیں آئی ہے، آپ ﷺ

پر خدا کی رحمت عامہ کا تصور غالب ہے اور اس کے ساتھ امت کی دلداری و تطہیب قلب کے لیے یہ حکم دیا جا رہا ہے، جس میں ایک دوسری مصلحت جو شاید اس سے بڑھ کر ہے، فوت ہو رہی ہے، ممکن ہے، آپ اپنا حکم واپس لے لیں، بعض مرتبہ ان صحابہ کے خیال میں آپ کا حکم اجتہادی ہوتا ہے اور عزم و تقریر نہیں ہوتی ہے جس کی وجہ سے انہوں نے مداخلت کی، مگر وہ حکم بذریعہ وحی تھا، یا اجتہادی تھا مگر عزم و تقریر من عند اللہ ہو چکی ہوتی ہے جس کی بنا پر آپ نے ان کے مشورہ کو رد فرمایا، صلح حدیبیہ کی بعض دفعات کے متعلق حضرت عمر کا آپ سے کہنا اسی قبیل سے ہے، حضرت علی کا رسول اللہ کے لفظ کو محو کرنے سے انکار کرنا، یہ سب ان حضرات کی اجتہادی خطا ہے، ”المجتہد یخطئ و یرتفع“ جس کی وجہ سے ان کو ایک ثواب ملے گا۔

حدیث انس عن معاذ فأخبر بها معاذ عند موته تأثما تأثم سلب ماخذ کی خاصیت ہے، جس کی وجہ سے تأثم کا ترجمہ گناہ سے احتراز، گناہ سے بچنے کے لیے اس حدیث کو مرتے وقت بیان کیا کہ کہیں میں کتمان علم کا مرتکب ہو جاؤں اور کتمان علم گناہ ہے، مگر اس پر اعتراض ہے کہ آپ نے تو بیان کرنے سے منع فرمادیا تھا، لہذا بیان کرنے میں گناہ ہے، عدم بیان میں نہیں ہے، اس کا جواب ابن الصلاح دیتے ہیں آپ نے تبشیر عام سے منع فرمایا تھا جن کے عزائم ایسی باتوں سے سست پڑ جاتے ہیں، خواص کو بیان کرنے سے منع نہیں فرمایا، جو لوگ ایسی بات سننے سے اور زیادہ محنت کرتے ہیں اور حضرت معاذ رضی اللہ عنہ خواص کو بیان کر رہے ہیں، امام بخاری نے ”من خص العلم قومًا دون قوم کراہیۃ أن لا يفهموا“ کا باب مقرر کر کے اس حدیث کو ذکر کیا ہے کہ مخاطب و سامعین کے فہم کی رعایت ضروری ہے، جس درجہ کا مخاطب ہو اس درجہ کی بات اس سے کرنی چاہیے۔

بعض لوگ کہتے ہیں کہ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کا خیال تھا کہ کتمان علم کی نہی بعد کی ہے اور یہ حکم پہلے کا ہے، لہذا یہ حکم منسوخ ہو چکا ہے، اگر بیان نہ کیا جائے تو گناہ ہوگا۔

حدیث عتبان بن مالک: أصابني في بصرى بعض الشيء، وفي رواية عمى بعض شئ سے مراد عمی اور اندھا پن ہے یا ضعف بصر جس سے بینائی کا کچھ حصہ فوت ہوتا ہے۔

عظم ذلك بضم العين وإسكان الظاء وكبره بكسر الكاف وضمها وإسكان الباء کبیر کے معنی میں ہے۔ مالک بن الدخشم یا الدخشم بضم الدال یہ بدری صحابی ہیں، آپ نے

ان کے ایمان کی گواہی دی جیسا کہ بخاری کی روایت میں ہے، محمود بن الربیع نے یہ حدیث ایک مجمع میں بیان کیا جس میں حضرت ابویوب انصاری بھی تھے، انھوں نے ان پر انکار کرتے ہوئے کہا واللہ ما اظن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال ما قلت قط [اخرجه البخاری فی التہجد] انھوں نے محمود بن الربیع کو جھوٹا نہیں کہا بلکہ کہا تم کو سننے میں فرق پڑ گیا ہے، تم سے بھول ہو رہی ہے، غلطی ہو رہی ہے، الصحابہ کھلم عدول چونکہ اس حدیث کا ظاہر دیگر دوسری حدیثوں سے جن میں مرتکبین کبار کا جہنم میں جانا ثابت ہے، اور شفاعت کی احادیث جن میں جہنم سے نکلنا آیا ہوا ہے، حضرت ابویوب کے خیال میں یہ احادیث ان کی بیان کردہ حدیث کے خلاف ہیں، اس لیے یہ فرمایا۔ مگر تعارض تو ختم ہو سکتا ہے جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے، اسی لیے دیگر صحابہ نے اس حدیث کو ہر کس ونا کس کے سامنے بیان کرنے سے گریز کیا کہ مبادا وہ اس کا غلط مطلب اخذ کر لے۔

## باب ”من یدوق طعم الایمان وحلاوتہ“

حدیث عباس بن عبد المطلب رضی اللہ عنہ

ذائق طعم الایمان: ایمان مادیات کے قبیل سے نہیں ہے کہ اس میں مزہ پایا جائے یہ تو مطعومات میں ہوتا ہے، اس لیے اس کو مجاز پر محمول کیا جائے گا کہ ایمان کو مطعوم سے تشبیہ دی اور مشبہ بہ کو حذف کر کے صرف مشبہ کو ذکر کیا اور مشبہ بہ کے لوازم میں مزہ و طعم و حلاوت کا ذکر کیا، لہذا یہ استعارہ بالکنایہ ہوا، علماء کی ایک جماعت کہتی ہے کہ مجاز و استعارہ کے طوز پر نہیں ہے بلکہ حقیقت کے طور پر ہے کہ حلاوت و مزہ حسی مراد ہے، قلب کی لذت کو زبان کی لذت کے مشابہ قرار دیا ہے اور ذوق کا لفظ حاسہ فم کے ساتھ خاص نہیں، حاسہ ظاہر یا حاسہ باطنہ کے ذریعہ مائیم یا مغائر چیز کے ادراک پر ذوق کا اطلاق ہوتا ہے ﴿ذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ﴾ ﴿فَإِذَا قَفِئًا اللَّهُ لِبَاسِ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ﴾ اسی طرح ذائق طعم الایمان ہے، جب ایمان و احسان کی حقیقت دل میں آ جاتی ہے تو یہ کیفیت پائی جاتی ہے اور قلب اس لذت کو محسوس کرتا ہے، جیسے طعام کی لذت کو منہ اور جماع کی لذت کو نفس محسوس کرتا ہے، بندے کو اپنی احتیاج پر نظر ہوتی ہے اور خدا کا انعام اس پر بارش کی طرح برستا نظر آتا ہے اور اس کا استحضار ہوتا ہے تو اس کے دل میں اس کی تعظیم و محبت جوش مارتی ہے، اور اس سے ایسے افعال و اقوال ظاہر ہوتے

ہیں جو اس کی تعظیم و محبت پر دلالت کرتے ہیں، بلکہ اس کا اس درجہ تقاضا ہوتا ہے کہ بغیر ان افعال و اقوال کے صادر ہوئے اس کو اطمینان نہیں ہوتا ہے جیسے غضبناک شخص سے افعال غضبیہ کا اور فرحان و شادان شخص سے فرح و انبساط کے افعال کا ظہور و صدور ہوتا ہے۔

خدا کے رب، محمد ﷺ کے رسول اور اسلام کے دین پر راضی ہوا۔  
رضی رضا محبت سے پیدا ہوتی ہے، غلبہ محبت سے کبھی احساس الم ختم ہو جاتا ہے اور کبھی احساس الم باقی رہتا ہے، لیکن پھر بھی راضی رہتا ہے، اس لیے کہ محبت کا اس قدر غلبہ ہے کہ محبوب کی مراد و مرضی اس کی مراد و محبوب بن جاتی ہے، اور خدا کے توحید افعال کے، قلب میں مستقر و جاگزین ہونے کی وجہ سے خدا کی ربوبیت پر اس کو شرح صدر ہو جاتا ہے اور نبی کی سنت کی اتباع میں اس کو لذت محسوس ہوتی ہے اور ہر طرح کی تکلیف و مشقت، ہیچ نظر آتی ہے۔

### باب ”بیان شعب الایمان و أعلاها و أدناها، و فضیلة الجهاد“

حدیث اُبی ہریرۃ، حدیث ابن عمر، و حدیث عمران بن حصین رضی اللہ عنہم  
ایمان کا اطلاق تصدیق قلبی پر ہوتا ہے جیسا کہ حدیث جبریل میں گذرا، اسی طرح ایمان کا اطلاق تصدیق و اقرار و عمل کے مجموعہ پر بھی ہوتا ہے، اور اعمال پر بھی ایمان کا اطلاق ہوتا ہے، مجددین و متکلمین کا اختلاف صرف اس میں ہے کہ یہ اطلاق حقیقی ہے یا مجازی؟ اس حدیث میں ایمان سے اعمال مراد ہیں اس لیے شمار کرنے میں اعمال کا ذکر ہے اعلیٰ الاعمال ادنیٰ الاعمال اسی طرح ان دونوں کے درمیان جو کچھ ہے، وہ سب اعمال ہی کے قبیل سے ہیں، اصل عبارت شعب الایمان ہے تاکہ بضع و سبعون و ستون کا حمل صحیح ہو۔

البضع و البضعة عدد میں زیادہ تر کسرہ کے ساتھ استعمال ہے، کبھی فتح کے ساتھ اور البضع و البضعة من اللحم یہ بالفتح ہوگا، بضع کا اطلاق تین سے دس یا تین سے نو تک ہوتا ہے، اور بعض حضرات بضع کا معنی سات لیتے ہیں۔

شعبة درخت کی شاخیں مراد خصلت ایمانی، ترمذی کی روایت میں شعبہ کی جگہ باب ہے۔  
أبو عامر العقدي عن سليمان بن بلال عن عبد الله بن دينار کی روایت مسلم میں الایمان



بضع وسبعون بلا شک کے مروی ہے، اور بخاری نے بضع وستون بلا شک روایت کیا ہے: جریر بن سہیل عن عبد اللہ بن دینار کی روایت میں الایمان بضع وسبعون أو بضع وستون شک کے ساتھ مروی ہے، اور ترمذی اور ابوداؤد میں سہیل کی روایت سبع وسبعون بلا شک کے ہے، بعض حضرات نے احتیاط و زیادتی اتقان کے پیش نظر بضع وستون کو ترجیح دیا ہے، تو دوسرے حضرات ثقہ کی زیادتی کا لحاظ کرتے ہوئے نیز عدد اپنے مافوق کی نفی نہیں کرتا ہے، اس لیے بضع وسبعون کو ترجیح دیا ہے۔

یہ عدد حصر کے لیے ہے یا تکثیر کے لیے ہے؟ بعض علماء تکثیر مراد لیتے ہیں تو بعض دوسرے تحدید مراد لیتے ہیں، جو حضرات تحدید کے قائل ہیں انھوں نے ان شعبوں کو اپنے طرز پر شمار کیا ہے؛ مگر اس میں تکلف ہے، اس کو دوسرا تفصیل کر کے زیادہ بھی کر سکتا ہے اور تداخل کے ذریعہ کم بھی کر سکتا ہے، ابن حبان نے کہا کہ قرآن اور حدیث میں جن خصائل کے من الایمان ہونے کی تصریح ہے، اس کو میں نے جمع کیا تو یہ عدد پورا ہوا، شعب الایمان پر علماء نے کتابیں لکھی ہیں، بیہقی کی شعب الایمان اب طبع ہو چکی ہے، حضرت تھانوی نے فروع الایمان اردو میں لکھا ہے۔

الحیاء نفس کی ایک کیفیت ہے جو خوف خدا یا لوگوں کے مذمت کے خوف سے پیدا ہوتی ہے، جس کے نتیجہ میں آدمی بری چیزوں سے پرہیز کرتا ہے، یہ دو قسم پر ہے، طبعی، کسی، یہاں پر کسی مراد ہے جو آدمی اپنی قدرت و اختیار سے حاصل کر سکتا ہے، اور طبعی اس کے لیے معاون ہے، یہاں پر وہی کسی حیاء مراد ہے کہ آدمی کو اسی کا مکلف بنایا گیا ہے، طبیعت کی کمزوری کی وجہ سے بہت سے اچھے افعال سے آدمی باز آجاتا ہے یہ حیاء نہیں بلکہ جبن و ضعف ہے، حیاء کسی سے شرعی حیاء مراد ہے، خوف خدا کی وجہ سے وہ کیفیت پیدا ہوتی ہے، جس سے شرعاً جو چیز مذموم ہے اس سے احتراز کرتا ہے جن افعال و اسباب کی بنا پر حیاء پیدا ہوتی ہے، اس کو آپ ﷺ نے بیان فرمایا ہے، ترمذی میں ابن مسعود کی روایت ہے، آپ نے فرمایا: ”استحيوا من الله حق الحياء، فقالوا إنا نستحي، والحمد لله فقال: ليس ذلك، ولكن الاستحياء من الله حق الحياء أن تحفظ الرأس وما حوى والبطن وما وعى، تذكر الموت والبلى ومن أراد الآخرة ترك زينة الدنيا، فمن فعل ذلك فقد استحيى“ یعنی من اللہ حق الحیاء أخرجه الترمذی فی أبواب القيامة، اس کے مشتملات

کان آنکھ زبان، پیٹ اور اس کے مشتملات فرج وغیرہ اور ان سے صادر ہونے والے گناہوں سے اپنی حفاظت کرنا، موت اور اس کے بعد کے احوال کو یاد کر کے دنیا کی زینت سے بے رغبت ہو جانا یہ حقیقی حیا ہے۔

حیا کے ذریعہ آدمی بہت سی بری باتوں سے رک جاتا ہے، اور اچھے اور شریف کام کرتا ہے، اس کی اہمیت کے پیش نظر الگ سے ذکر کیا، اور ایمان کی شاخ فرمایا۔

حدیث عمران: بُشَيْرُ بْنُ كَعْبٍ، بُشَيْرٌ مَصْرِيٌّ، حضرت عمران حدیث بیان کرتے ہوئے آپ ﷺ کا قول نقل کر رہے ہیں:

الحياء لا يأتي إلا بخير حياء خیر ہی خیر ہے، اس سے خیر کا ظہور و صدور ہوتا ہے، اس سے مراد حیا شرعی ہے جو طبیعت کی کمزوری یا کوئی صاحب مروت ایسی چیزوں سے پرہیز کرتا ہو جس سے اس پر نکتہ چینی ہوتی ہو، یہ سب حیا شرعی نہیں ہے۔ بُشَيْرُ بْنُ كَعْبٍ نے کہا کہ حکمت کی بعض کتابوں میں ہے کہ أَنْ مِنْهُ سَكِينَةٌ وَوَقَارًا لِلَّهِ وَمِنْهُ ضَعْفٌ وَمِنْهُ الضَّعْفُ وَفَتْحُهَا جَسَنٌ سے بظاہر حدیث کا معارضہ ہو رہا ہے، جس کی وجہ سے عمران رضی اللہ عنہ زیادہ ناراض ہو گئے، لوگوں کو گمان ہوا کہ بشیر کو کہیں زندیق یا منافق نہ سمجھ رہے ہوں، تو لوگوں نے ان کے غصہ کو کم کرنے کے لیے کہا کہ بشیر کا ہماری جماعت سے تعلق ہے۔

### باب ”الاستقامة في الإسلام“

حدیث سفیان بن عبد اللہ الثقفی رضی اللہ عنہ

لا أسأل عنه بعدك یہ کنایہ ہے کہ بات مختصر اور واضح ہو کہ سمجھ میں آسانی سے آجائے اور اس کو یاد کر لوں بھول نہ جاؤں تاکہ پھر کسی سے پوچھنے کی ضرورت نہ پڑے، ایک اور روایت میں ”لا تکثر فأنسى“ کا لفظ آیا ہے۔

قل آمنت بالله اپنے ایمان کو دل میں تازہ کر لو اور زبان سے اس کا اقرار کرو۔

ثم استقم اور اعمال صالحہ کرتے رہو اور منہیات سے احتراز کرتے رہو، یہاں تک کہ اسی پر تمہاری وفات ہو جائے ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنتُمْ تُوعَدُونَ﴾ [فصلت]

## باب ”أی خصال الإسلام خیر“

حدیث عبد اللہ بن عمرو بن العاص، و حدیث أبی موسیٰ الأشعری و حدیث جابر رضی اللہ علیہم اجمعین

حدیث عبد اللہ بن عمرو: فی روایۃ أی الإسلام و فی روایۃ أی المسلمین. أی کی اضافت اس چیز کی طرف ہوتی ہے جس میں تعدد ہو، جس کی وجہ سے یہاں پر خصال محذوف ہوگا، أی خصال الإسلام؟

تطعم الطعام و تقرأ السلام مضارع معنی میں مصدر کے ہے، خیر من أن تراہ کی طرح تطعم الطعام سے پہلے خصلۃ کا لفظ محذوف ہوگا، خصلۃ إطعام طعامك الخ، اطعام طعام اور افشائے سلام دونوں الفت و محبت پیدا کرتے ہیں، اور اطعام طعام آدمی کا بخل بھی زائل کرتا ہے، سلام کبر کو ختم کرتا ہے اس طرح یہ دونوں اصلاح شخصی و اجتماعی کا ذریعہ ہیں۔

علی من عرف و من لم تعرف عام ہے، مگر اس سے مراد مسلمان ہیں، تخصیص کی دلیل مسلم کی روایت عن أبی ہریرۃ لا تبدأ اليهود و النصارى بالسلام ہے، اور مسلمان ہونے کی بنیاد پر سلام کرنا ہے معرفت کے سلام کو آپ نے علامت قیامت قرار دیا ہے۔

دوسری روایت أی المسلمین خیر اس کے جواب میں ”من سلم المسلمون“ کو ذکر کیا، دونوں سائل الگ الگ ہیں اور جواب بھی الگ الگ ہیں، اس میں سوال ہے کہ مسلمانوں میں کون خیر و فضیلت کا مستحق ہے؟ تو اس کے جواب میں یہ جملہ ارشاد فرمایا: مسلمان ہونے کی بنا پر اس کے ہاتھ اور زبان کی ایذا سے محفوظ رہے، اور یہ اسی وقت ہوگا جب اس کے دل میں خوف خدا اور اس کے ثواب کی امید جاگزیں ہو جائے، جس کی وجہ سے وہ اپنی زبان و ہاتھ کو قابو میں رکھے گا، جس سے وہ لایعنی باتوں سے محفوظ رہے گا اور جس میں اس کے لیے سلامتی ہو وہی فعل انجام دے گا، مسلمان کامل ہونے کے لیے ان اوصاف سے متصف ہونا ضروری ہے، مگر جس میں یہ صفت پائی جائے اس کا مسلمان ہونا ضروری نہیں۔

حدیث جابر: المسلم من سلم المسلمون مبتدا خبر دونوں معرفہ ہوں تو حصر کا فائدہ ہوتا ہے، مسلمان وہی ہے جس کے ہاتھ و زبان کی ایذا سے مسلمان محفوظ ہوں، اور حصر کمال کے اعتبار سے ہے

اس لیے کہ حدیث جبریل میں ارکانِ خمسہ کی ادائیگی پر مسلم کا اطلاق کیا گیا ہے، اس حدیث سے اتنا معلوم ہوا کہ مسلم کامل کے لیے اس صفت کا پایا جانا ضروری ہے، مگر اس سے لازم نہیں آتا کہ جس میں یہ صفت پائی جائے وہ مسلم کامل ہے، اس لیے کہ اسلام کامل کے لیے بہت سے اوصاف کی ضرورت ہے جس میں یہ وصف بھی ہے۔

حدیث ابی موسیٰ الأشعری رضی اللہ عنہ: فی حدیثہ الاول ای الإسلام افضل وفي حدیثہ الثاني ای المسلمین افضل جس کی وجہ سے ای الإسلام بمعنی ای ذوی الإسلام ہوگا اس لیے کہ اس کے مضاف الیہ میں تعدد کا ہونا ضروری ہے اور اس تقدیر میں ای المسلمین کے مطابق ہوگا۔

افضلیت و خیریت کے سوال میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے جواب کا مختلف ہونا یا تو سائلین کے احوال کے مختلف ہونے کی وجہ سے ہے، یا زمان و مکان کے مختلف ہونے کی بنا پر، کیونکہ وجوہ افضلیت مختلف اور اس میں تعدد ہوتا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ یہ فضیلت جزئی ہے کسی سائل کے لیے اس کے احوال کے اعتبار سے ایک افضل تو دوسرے سائل کے احوال کے اعتبار سے دوسری چیز افضل ہے، اسی طرح کسی وقت و زمانہ کے اعتبار سے ایک افضل تو دوسرے وقت و زمانہ کے اعتبار سے دوسری افضل، یا کسی موقع محل کے اعتبار سے ایک افضل تو دوسرے موقع محل کے اعتبار سے دوسری افضل۔

البتہ فضیلت کلی میں تعدد نہیں ہوتا ہے، وہاں پر ایک چیز متعین ہوتی ہے، بعض حضرات نے احب اور افضل و خیر کا الگ الگ مفہوم بیان کیا پھر ایک جواب کو احب پر دوسرے کو افضل پر اور تیسرے کو خیر کے سوال پر محمول کیا جس کا حاصل یہ ہوا کہ ایک نے احبیت کا سوال کیا دوسرے نے افضلیت کا تیسرے نے خیریت کا جس کی وجہ سے آپ کا جواب مختلف ہوا، یعنی سوال کی نوعیت مختلف ہے جس سے جواب مختلف ہو گیا، مگر روایت ایک ہے، اور کسی سند سے خیر تو کسی سند سے افضل مروی ہے کسی ایک کو اصل روایت قرار دینا دوسرے کو روایت بالمعنی کہنے میں تکلف ہے۔

### باب ”من یجد حلاوة الایمان“

حدیث انس: ثلاث من کن فیہ یجد بہن حلاوة الایمان ثلاث خصال مبتدا من کن کان تامہ وجدن کے معنی میں جملہ شرطیہ خبر ہے بہن میں باء سبب کے لیے ہے، بسبب وجود ہن

واجتماعهن .

**حلاوة الایمان:** طعم الایمان حضرت عباس بن عبدالمطلب کی حدیث کی طرح یہاں پر بھی استعارہ بالکنایہ ہے ایمان کو ایک شیریں مطعم سے تشبیہ دے کر اس کو حذف کر دیا گیا ہے اور اس کے لازم کو ذکر کیا گیا ہے، یا حلاوة کو حقیقت پر محمول کیا جائے اور حلاوة و طعم و ذوق منہ کے ساتھ خاص نہ ہو بلکہ منہ، نفس و قلب ہر ایک کے ادراک پر حلاوة و طعم و ذوق کا اطلاق کیا جائے جیسا کہ آیت قرآنی میں ہے: ﴿فَإِذَا قُهَا اللَّهُ لِبَاسِ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ﴾ حلاوة ایمان کا حصول ان تین چیزوں پر موقوف ہے۔

(۱) كَانَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِمَّا سِوَاهُمَا اِسْم تفضیل مفعول کے معنی میں ہے۔

**محبت:** اس کی صحیح تعریف ممکن نہیں اس لیے کہ یہ وجدانیات کے قبیل سے ہے اور وجدانی چیزوں کی تعریف ناممکن ہے محبت کے باب میں لوگوں کا کلام درحقیقت علامات محبت اور ثمرات محبت ہے محبت ایک طرح کا میلان ہے جو دل میں پیدا ہوتا ہے جیسا کہ اجسام کا میلان اپنے چیز کی طرف ہوتا ہے، مگر یہ جسم میں ہوتا ہے اور محبت میں میل روح و دل میں ہوتا ہے انسان بہت سی چیزوں پر مفطور ہے، ان ہی میں سے (۱) منعم و محسن کی محبت اور تعظیم اور اس کی خوشنودی و رضا مندی حاصل کرنا (۲) قربت کی بنیاد پر میلان اور اس سے محبت ہونا (۳) جمال کی بناء پر میلان و محبت (۴) کمال کی بناء پر میلان و محبت۔ یہ اسباب الگ الگ موجب محبت ہیں، تو اگر کسی میں یہ چاروں اسباب جمع ہو جائیں تو وہاں بدرجہ اولیٰ موجب محبت ہوں گے، انسان کی فطرت میں یہ تخم و بیج موجود ہے اور منعم اور محسن کے احسانات اور اسی طرح کسی کی قربت و نزدیکی یا کسی کے جمال و کمال کا جس قدر تفصیلی علم و استحضار ہوتا ہے، اسی قدر یہ پھل دار ہوتا ہے اور اس کی علامتیں ظاہر ہوتی ہیں اور ثمرات حاصل ہوتے ہیں اور اس طرح یہ محبت بڑھتی رہتی ہے یہاں تک اس کے دل پر پوری طرح غلبہ و تسلط ہو جاتا ہے۔

یہاں پر محبت کا وہ درجہ مراد ہے جس میں آدمی کا اپنا ارادہ محبوب کے ارادہ و مرضی کے تابع ہو جاتا ہے اپنی پسند پسند نہیں رہ جاتی ہے بلکہ محبوب کی پسند کے تابع ہوتی ہے جس کی بناء پر یہ محبت ترقی کرتے کرتے محبوب کے متعلقات سے بھی اس کا تعلق ہو جاتا ہے پس اللہ اور اس کا رسول سب سے اور سب چیزوں سے زیادہ محبوب ہو گا حتیٰ کہ اولاد، ماں، باپ اور سارے لوگ اور اموال سے بھی۔

وَأَنْ يَحِبَّ الْمَرْءُ لَا يَحِبُّ إِلَّا اللَّهَ جَبَّ اللَّهُ هِيَ صَرْفُ مَحْبُوبٍ هُوَ أَيْ تَعْلُقُ كِي بِنَاءِ بِرْدُوسٍ سَعِ تَعْلُقُ

ہو تو کسی سے محبت ہوگی تو اللہ کے واسطے ہوگی اپنی خواہش نفس کو اس میں کوئی دخل نہ ہوگا یہی حال کسی سے بغض و نفرت کا ہوگا نسائی کی روایت میں ان يحب في الله وان يبغض في الله احي لاجل الله.

ان يكره ان يعود في الكفر بعد ان انقذه الله منه كما يكره ان يقذف في النار في رواية ان يرجع اور ایک روایت میں في الكفر کی جگہ ان يرجع يهودياً ونصرانياً ہے اور يعود و يرجع یصیر کے معنی میں آتا ہے اس صورت میں آبائی مسلمان اور نو مسلم دونوں پر صادق آئے گا ضرر رساں چیزوں کے مضر ہونے کا ايقان و ایمان مختلف درجہ رکھتا ہے:

(۱) اذعان عقلی، امور ضارہ کی مضرت کا اعتقاد اس پر ایمان ہے مگر وہ اعتقاد و اذعان اس کے نفس کو اس سے روک نہیں پاتا ہے، یہ ادنیٰ درجہ کا ایمان ہے۔

(۲) اذعان فعلی، امور ضارہ کی مضرت کا اعتقاد و یقین اس درجہ ہے کہ نفس و دل میں امور ضارہ کی طرف میلان ہے مگر اس کے ضرر کا اس درجہ یقین ہے جس کی وجہ سے اس سے احتراز کرتا ہے۔

(۳) اذعان قلبی، امور ضارہ کا یقین اس درجہ میں ہے کہ امور ضارہ کے تصور سے بھی نفس میں ایک طرح کا خوف پیدا ہوتا ہے ممنوعات شرعیہ کراہت طبعی کے درجہ میں ہو جاتے ہیں اسی طرح کا اذعان و یقین موجب حلاوة ایمان ہے، مرجعه أن یصیر الغیب عنده من قوة الاعتقاد كالعیان فیصیر الشرك عنده لقوة اعتقاده بجزائه الذي هو النار الموبدة بمنزلة جزاءه الذي هو النار.

## باب ”وجوب محبة رسول الله صلى الله عليه وسلم“

أكثر من الأهل والولد والوالد والناس أجمعين“

حدیث انس: لا یؤمن أحدکم: لا یؤمن أحدکم ایماناً كاملاً کامل درجہ کا مومن نہیں ہو سکتا، اس لیے کہ حدیث جبریل میں متعلقات ایمان پر ایمان لانے والے کو مومن کہا گیا ہے اسی طرح حدیث عبداللہ بن ہشام کنا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم وهو آخذ بید عمر فقال له عمر: یا رسول اللہ لانت أحب إلی من کل شیء إلا من نفسی، فقال: لا، والذي نفسی بیدہ، حتی أكون أحب إلیک من نفسك، فقال له عمر: فإنه الآن واللہ لانت أحب إلی من نفسی فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم الآن یا عمر ۞ رواہ البخاری فی الایمان



والسندور ۶۶۳۲) اور ظاہر بات ہے کہ اس سے پہلے حضرت عمر مومن تھے مگر جس درجہ کا مومن ہونا چاہیے اس درجہ میں نہیں تھے۔

حتى اكون احب اليه من ولده و والده والناس اجمعين وفي رواية: من اهلہ و ماله والناس اجمعين اور حدیث عبداللہ بن ہشام میں خود اپنے نفس سے بھی زیادہ محبوب ہونا ضروری ہے یہ سب الناس میں داخل ہیں مثال کے طور پر والد، ولد، اہل و نفس کا تذکرہ ہے جب آل اولاد سے زیادہ محبوب ہونا ضروری ہے تو مال سے زیادہ محبوب ہونا بدرجہ اولیٰ ضروری ہوگا۔

کچھ لوگ محبت کی تقسیم محبت عقلی و طبعی کرتے ہیں تو کچھ لوگ محبت اختیاری و غیر اختیاری کرتے ہیں، اور محبت عقلی اور اختیاری کی ایسی تعریف کرتے ہیں جو ارادہ کے قبیل سے ہے محبتنا اللہ ارادتنا لطاعته و امتثال امرہ و نواہیہ علی ہوی نفسہ۔ مگر محبت کیفیت اور وجدانیات کے قبیل سے ہے اگر اس کا تعلق آل اولاد و اموال اور اپنے نفس سے ہوتا ہے تو اس کو طبعی کہہ دیتے ہیں اگر شرعی امور سے ہے تو کوئی اس کو عقلی اور کوئی اختیاری سے تعبیر کرتا ہے، شریعت میں وہی محبت مطلوب ہے جو کیفیات نفسانیہ کے قبیل سے ہو، یہاں پر بھی تقابل ہے اللہ اور اس کے رسول کی محبت کا اپنے نفس آل اولاد ماں باپ کی محبت سے اسی طرح آیت قرآنی قل ان کان آباءکم و ابناءکم و ازواجکم و عشیرتکم و اموال اقترفتموھا و تجارة تخشون کسادھا و مساکن ترضونها احب الیکم من اللہ و رسولہ و جہاد فی سبیلہ فتر بصوا میں ہے۔

اس سے پہلے باب میں لکھا گیا ہے کہ انسان بہت سی چیزوں پر مفطور ہے انہیں چیزوں میں منعم و محسن کے احسان کی وجہ سے اس کی طرف ایک طرح کا محبت و میلان اسی طرح قربت کی بنیاد پر یا اس کے اندر جمال یا کمال کی وجہ سے ایک طرح کا میلان ہوتا ہے، اسی کا نام محبت ہے یہ میلان خواہش یا ارادہ نہیں ہے مگر کبھی ارادہ کی بنیاد پر بھی اس میلان کا ظہور ہوتا ہے جس سے اس کا ارادہ کے قبیل سے ہونے کا دھوکا ہو جاتا ہے، تکلیف امور اختیار یہ کی ہوتی ہے، آدمی اسباب اختیار یہ کے ذریعہ اس محبت کو حاصل کرنے کا مکلف ہے۔

المحبة تنقسم باعتبار الباعث علیها: الأول محبة تنشأ من الإحسان ومطالعة الآلاء والنعمة فان القلوب جبلت علی حب من أحسن إليها وبغض من أساء إليها ولا

أحد أعظم احساناً من الله سبحانه فإن احسانه على عبده في كل نفس و لحظة ولا سبيل إلى ضبط اجناس هذا الإحسان فضلاً عن انواعه أو افرادہ، هذا إلى ما يصرف عنه المضرات و أنواع الاذى التي تقصده و لعلها توازن النعم في الكثرة والعبد لا شعور له باكثرها أصلاً .

والثاني: محبة تنشأ من الكمال و رويته و مطالعته .

والثالث: محبة تنشأ من مطالعة الجمال فكما لا أحد أعظم احساناً عنه سبحانه تعالى كذلك لا أحد أكمل منه وأجمل منه فكل كمال و جمال في المخلوق من آثار صنعه .

والرابع: القربة والقربة تنشأ منهما والله أقرب من حبل الوريد ، هو معكم أينما كنتم .

الغرض اسباب محبت چار ہیں: (۱) احسان (۲) کمال (۳) جمال (۴) قربت۔

اللہ میں یہ چاروں اوصاف بدرجہ کمال موجود ہیں اسی طرح رسول اللہ ﷺ میں یہ سب اوصاف موجود ہیں اس لیے ان سے اعلیٰ درجہ کی محبت ہونی چاہیے اور اس کے حاصل کرنے کا طریقہ ان اسباب پر تفصیلی نظر اور استحضار ہے جس کے بعد لازمی طور سے اس میں یہ محبت اور میلان ہوگا۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا اپنے متعلق یہ کہنا کہ میں اپنی محبت کو آپ کی محبت سے زیادہ پاتا ہوں پھر آپ کے ارشاد کے بعد ان کا کہنا کہ اس وقت یہ حالت ہے کہ آپ مجھ کو میری جان سے زیادہ محبوب ہیں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا پہلے نفی کرنا پھر اثبات کرنا یا تو اس سے محبت طبعی مراد ہے جس کی نفی کی پھر آپ کی توجہ و ارشاد کی برکت سے وہ دولت فی الفور نصیب ہو گئی، بعض لوگ کہتے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے پہلے محبت طبعی کو سمجھا تو نفی کر دی پھر ان کو معلوم ہوا کہ یہاں محبت سے محبت ایمانی و عقلی مراد ہے تو اثبات فرمایا۔

اللہ و رسوله احب الیہ مما سواہما ایک خطیب نے اپنے خطبہ میں کہا من یعصہما فقد غوی تو آپ نے ارشاد فرمایا بنس الخطیب أنت قل و من یعص اللہ و رسوله فقد غوی اور اس حدیث میں آپ نے اللہ و رسول کو ضمیر کے ذریعہ جمع کر دیا ہے اسی طرح بعض دیگر خطبوں میں آپ

نے بھی دونوں کو ضمیر کے ذریعہ جمع کیا ہے جس کی وجہ سے علماء نے اس کا مختلف جواب دیا ہے۔

(۱) ممانعت حرمت و کراہت تحریمی کے طور پر نہیں ہے، بلکہ ادب کی رعایت کا ارشاد ہے کہ ہر شخص کا جو مقام و درجہ ہے اس کی رعایت ملحوظ رہنی چاہیے۔ اسی لیے کلام اللہ میں زیادہ تر اسم ضمیر کے بجائے اسم ظاہر استعمال ہوا ہے۔ من یطع اللہ ورسولہ و من یعص اللہ ورسولہ۔ اور جس جگہ ضمیر کے ذریعہ جمع ہے وہ بیان جواز کے لیے ہے۔

(۲) بعض لوگوں نے کہا کہ ممانعت عصیان کے باب میں ہے اور خدا کا عصیان اور رسول کا عصیان الگ الگ اور مستقل ہے اور باب محبت میں بذریعہ ضمیر دونوں کو جمع کیا گیا ہے کہ ایک کی محبت دوسرے کی محبت کے بغیر معتبر نہیں۔

(۳) بعض حضرات جس میں طحاوی ہیں کہتے ہیں ضمیر کے ذریعہ جمع کرنے پر انکار نہیں تھا بلکہ وہاں پر خطیب نے من یطع اللہ ورسولہ فقد رشد و من یعصہما یروقف کیا جس سے من یعصہما كذلك رشد ہو گیا جو غلط ہے، اور آپ نے فرمایا: قل من یعص اللہ ورسولہ فقد غوی مگر یہ الفاظ بیشتر روایات میں مروی نہیں ہیں۔

### باب ”من خصال الایمان أن یحب لأخیه ما یحب لنفسه“

حدیث انس رضی اللہ عنہ: لا یؤمن أحدکم حتی یحب لأخیه أوقال لجارہ ما یحب لنفسہ: نسائی کی روایت میں: حتی یحب لأخیه من الخیر ما یحب لنفسہ اس لیے ما یحب سے مراد طاعات وغیرہ کے قبیل سے ہونا چاہیے مگر کوئی ایسی چیز ہو جس کا ایک ہی فرد ہو تو اس کو دوسرے کے لیے پسند کرنا کیوں کر ہو سکے گا اسی طرح ایمان کامل کے لیے یہ ضروری ہو تو حضرت سلیمان علیہ السلام کا دعاء کرنا رب ھب لی ملکاً لا ینبغی لأحد من بعدی یادعا میں کہا جاتا ہے واجعلنی للمتقین اماماً ہم حضور ﷺ کے لیے مقام محمود کی دعا کرتے ہیں جس کے بارے میں آپ نے فرمایا: ثم سلوا اللہ لی الوسیلة فانھا منزلة فی الجنة لا ینبغی إلا لعبد من عباد اللہ و أرجو أن أکون انا هو (رواہ مسلم) اس کے کئی جواب دیے گئے ہیں۔

(۱) یہاں پر اس کے معنی مطابقی مراد نہیں ہیں بلکہ معنی کنائی، یہ کنایہ ہے کسی مسلمان سے حسد و

بغض و تکبر نہ کرنے سے اور تواضع سے پیش آنے سے جیسے زید کثیر الرماد یہ کنایہ ہے کہ اس کے یہاں زیادہ مہمان آتے ہیں وہ مہمان نواز ہے۔

(۲) باعتبار اکثر و اغلب کے ہو جس کی وجہ سے ہر چیز کے بارے میں یہ حکم نہیں ہوگا خاص طور سے جو ایک ہی فرد میں منحصر ہو جیسے مقام محمود وغیرہ۔

(۳) جنس خیر مراد ہو خاص نوع یا فرد مراد نہ ہو۔

(۴) ما یحب لنفسہ سے پہلے مثل یا نظیر مقدر مانا جائے حتی یحب مثل ما یحب لنفسہ۔

حدیث جبریل میں ایمان کے متعلقات کو بیان کیا گیا ہے جس میں یہ امر مذکور نہیں اس لیے یہاں پر ”لا“ نفی کمال کے لیے ہوگا، ابن حبان کی روایت میں حسین المعلم کے واسطہ سے لا یبلغ العبد حقیقۃ الایمان مروی ہے، پھر ایمان کامل کے لیے اس کا ہونا ضروری ہے مگر جس میں یہ بات ہو تو اس کا مومن کامل ہونا ضروری نہیں ہے، اس لیے کہ کمال ایمان کے لیے دیگر امور کا بھی ہونا ضروری ہے یعنی لا یکمل الایمان بدون حصول هذه الغاية لا أن حصول هذه الغاية كافية فی کمال الایمان وان لم یکن هناك شیء آخر فلا تعارض حیث بین هذه الاحادیث والأحادیث الأخری التي فیها ذکر اوصاف أخرى لکمال الایمان۔

### باب ”تحریم ایذاء الجار“

حدیث ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ: بَوَّائِقُهُ بَائِقَةٌ كِي جَمْع، وَفِي رَوَايَةٍ قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ! مَا بَوَّائِقُهُ؟ قَالَ: شَرُّهُ، فِي رَوَايَةٍ عَنْهُ قَالَ وَاللَّهِ لَا يُؤْمِنُ وَاللَّهِ لَا يُؤْمِنُ وَاللَّهِ لَا يُؤْمِنُ قَالُوا مَا ذَاكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ جَارٌ لَا يُؤْمِنُ جَارُهُ بَوَّائِقُهُ رَوَاهُ أَحْمَدُ، فِي رَوَايَةٍ عَنْ ابْنِ عُمَرَ: خَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي غَزْوَةٍ فَقَالَ لَا يَصْحَبُنَا الْيَوْمَ مَنْ آذَى جَارَهُ.

حدیث جبریل میں اور دیگر احادیث میں ایسے کو مومن کہا گیا ہے اس لیے اس کی تاویل ضروری ہے یعنی لا یؤمن ایماناً کاملاً۔ اور لا یدخل سے مراد دخول اولیٰ ہے بلا عذاب کے مگر یہ کہ خدا معاف کر دے۔

آذی جارہ اوروں کے آذی کے اعتبار سے جار کے آذی پر دس گنا عذاب ہوگا مقداد بن الاسود کی

حدیث میں ہے: قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: ما تقولون فی الزنا قالوا: حرام حرمة اللہ ورسولہ فهو حرام إلى يوم القيامة قال: فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لأصحابہ: لأن یزنی الرجل بعشرة نسوة ایسر علیہ أن یزنی بامرأة جاره قال فقال ما تقولون فی السرقة قالوا حرام حرمة اللہ ورسولہ فهي حرام قال: لأن یسرق الرجل من عشرة آیات ایسر علیہ من أن یسرق من جاره رواہ أحمد و رجالہ ثقات.

وعن أبي هريرة قال رجل يا رسول الله! ان فلانة فذكر من كثرة صلاتها و صيامها و صدقتها غير أنها توذى جيرانها بلسانها قال هي في النار قال يا رسول الله فان فلانة تذكر من قلة صيامها و صلاتها و انها تصدق بالاثوار من الأقط ولا توذى بلسانها جيرانها قال هي في الجنة رواه أحمد.

حد الجوار فی روایة كعب بن مالك: فبعث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أبابكر وعمر وعلياً ياتون المسجد فيقولون على بابہ فيصيحون الا أن أربعين داراً جار لا يدخل الجنة من خاف جاره بوائقه رواه الطبرانی فيہ رجل متروك. وفي رواية أبي هريرة: حق الجار أربعون داراً هكذا و هكذا يميناً و شمالاً و قد امد و خلف رواه أبو يعلى وفيه رجل ضعيف.

جار کے حدود چاروں طرف سے چالیس گھر ہیں ان کے حقوق اور ان کا اکرام حسب قرب و بعد مکانی و جسمانی ہیں۔

## باب ”الحث علی اکرام الجار والضيف والحث علی الصمت“

حدیث أبي هريرة و حدیث أبي شريح الخزاعي

احسان إلى الجار و اکرامه من التزم شرائع الإسلام لزمه اکرام الجار و الإحسان إليه مسلمان کے لیے لازم ہے کہ اس میں یہ صفت پائی جائے قرآن نے بھی ان کے ساتھ احسان کا حکم دیا ہے۔ و الجار ذی القربى و الجار الجنب.

احسان إلى الجار بیمار ہو تو عیادت کرنا انتقال ہو جائے تو نماز جنازہ پڑھنا و فن کرنا، قرض کا



مطالبہ کرے تو قرض دینا اگر اس کو کوئی اعزاز اور خوبی حاصل ہو تو اس پر مبارک باد دینا وغیرہ۔  
 کافر پڑوسی جس سے کوئی رشتہ خونی نہیں ہے اس کا ایک حق، حق جو ارہے مسلمان پڑوسی کا دو حق:  
 (۱) حق اسلام (۲) حق جوار، رشتہ دار پڑوسی مسلمان کا تین حق (۱) حق اسلام (۲) حق الرحم  
 (۳) حق الجوار۔

معاویہ بن حیدہ کی حدیث قال قلت یا رسول اللہ! ما حق جاری؟ قال ان مرض  
 عدتہ وان مات شیعتہ وان استقرضک أقرضتہ وان اعوز سترتہ وان أصابہ خیر هنأتہ  
 وان أصابته مصیبة عزیتہ ولا ترفع بناءك فوق بناءه فتسد علیه الريح ولا تؤذہ بريح  
 قدرک إلا أن تغرف له منها. رواه الطبرانی وفيه أبو بکر الہزلی وهو ضعیف.  
 فلیقل خیراً أو لیصمت انسان جو کچھ بولتا ہے خیر یا شر یا مباح سب کا سب لکھا جاتا ہے بعض  
 حضرات کہتے ہیں کہ خیر یا شر لکھا جاتا ہے مباح نہیں لکھا جاتا ہے آیت قرآنی اذ یتلقى المتلقیان عن  
 الیمین وعن الشمال قعید ما یلفظ من قول إلا لہدیہ رقیب عتید کے تحت ابن کثیر رحمۃ اللہ  
 علیہ فرماتے ہیں:

قد اختلف العلماء هل یکتب الملك کل شیء من الکلام وهو قول الحسن و  
 قتادة أو إنما یکتب ما فیہ ثواب وعقاب کما هو قول ابن عباس بلال بن الحارث المزنی کی  
 حدیث قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: إن الرجل یتکلم بالکلمة من سخط اللہ  
 ما یظن ان تبلغ ما بلغت یکتب اللہ علیہ بها سخطۃ إلى یوم یلقاه. رواه الترمذی  
 والنسائی وابن ماجہ اس سے معلوم ہوا کہ جتنے اقوال ہیں یا تو خیر ہیں یا شر؛ یا خیر و شر کی طرف راجع ہیں  
 لیصمت سے مراد لیصمت عن شر ہے جیسا کہ حدیث ابی امامہ میں ہے أو یسکت عن شر لیسلم،  
 صمت عن الخیر نیہ تو منہی عنہ ہے حدیث ابن عمر میں ہے: من صمت نجا. زبان کا شر بہت ہے عقبہ  
 بن عامر کی حدیث میں انہوں نے کہا یا رسول اللہ ما النجاة؟ آپ نے فرمایا امسک لسانک

فلیکرم ضیفہ اکرام ضیف میں اس کی میزبانی ہے جائزۃ یوم وليلة والضيافة ثلاثة أيام.  
 جمہور علماء کے یہاں ضیافت مکارم اخلاق سے ہے امام لیث نے ایک دن کی ضیافت کو واجب کہا  
 ہے حدیث عقبہ بن عامر قلنا: یا رسول اللہ إنک تبعثنا فنمر بقوم لا یقروننا فقال: رسول



اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان امروا لکم بما ینبغی للضيف فاقبلوا فان لم يفعلوا فخذوا منهم حق الضیف الذی ینبغی اسی طرح مقدم بن معدیکرب کی حدیث میں ایما رجل ضاف قوما فاضبح الضیف محروما فان نصره حق علی کل مسلم حتی یاخذ بقری لیلۃ من زرعه. رواہ ابو داؤد.

اس سے معلوم ہوا کہ ضیافت ضروری ہے جمہور علماء نے اس کو اضطراری حالت پر محمول کیا ہے کہ ایسی جگہ ہے کہ اس کے پاس کچھ نہیں ہے اگر وہ محروم ہو جاتا ہے تو ہلاکت کا اندیشہ ہے اس صورت میں وہاں کے لوگوں پر ضیافت واجب ہے امام ترمذیؒ نے کہا کہ ضرورت کی بناء پر وہ خریدنا چاہتا ہے مگر وہ نہیں دیتا ہے اس صورت میں زبردستی لینے کا حق ہے بعض حضرات نے اس کو ایسے اہل ذمہ سے متعلق قرار دیا ہے جن سے پہلے سے نئے ہو کہ جب اسلامی فوج کا گذر ہوگا تو ان کے کھلانے کا نظم ان کو کرنا ہوگا بعض حضرات نے کہا کہ آپ کے عمال زکوٰۃ کی تحصیل کے لیے جاتے ہیں تو ان کی ضیافت ضروری تھی بیت المال سے ان کا کوئی نظم نہیں تھا جب بیت المال سے ان کا نظم ہو گیا تو یہ حکم منسوخ ہو گیا۔

جائزۃ یوم ولیلۃ یہ الضیافۃ ثلاثۃ ايام میں داخل ہے یا داخل نہیں ہے نووی کہتے ہیں کہ داخل ہے اور اس کے معنی ہے کہ پہلے دن کھانے میں اہتمام کرے اپنی وسعت کے مطابق، اور دوسرے اور تیسرے دن حسب معمول جو کھاتا ہے کھلائے، بعض حضرات جائزۃ یوم ولیلۃ کو ضیافت سے الگ قرار دیتے ہیں کہ (۱) ضیافت تین دن ہے اور جب وہاں سے رخصت ہو تو زاد سفر ایک دن کا حوالہ کرے۔ (۲) بعض حضرات کہتے ہیں کہ اگر اس کے یہاں بالقصد مہمان ہو تو اس کا حق تین دن قیام کا ہے اگر دوسری جگہ کا ارادہ تھا اور وہاں پر بھی آگیا اس لیے کہ وہ جگہ بھی راستے میں ہے تو اس کا حق ایک دن کا ہے۔

باب ”الأمر بالمعروف والنہی عن المنکر والایمان یزید وینقص“

حدیث ابی سعید و حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہما

حدیث ابی سعید الخدری: اول من بدأ بالخطبة یوم العید قبل الصلاة مروان نماز سے پہلے عید کا خطبہ سب سے پہلے مروان نے شروع کیا ہے بعض روایات میں ہے کہ سب سے پہلے قبل صلاة العید خطبہ حضرت عمرؓ نے دیا مگر صحیحین میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے: أن النبی صلی اللہ علیہ

وسلم وأبا بکر وعمر کانوا یصلون العیدین قبل الخطبة اور اسی طرح بعض روایات میں آیا ہے کہ حضرت عثمان نے عید کا خطبہ نماز سے پہلے دیا مگر بخاری میں ابن عباس کی روایت ہے شہدت العید مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وأبی بکر وعمر وعثمان فکلہم کانوا یصلون قبل الخطبة اس لیے اگر حضرت عمر و عثمان کے متعلق وہ روایات صحیح ہوں تو کہا جائے گا کہ ان دونوں حضرات نے کسی وقتی ضرورت کی وجہ سے قبل الصلاۃ خطبہ دیدیا تھا مگر نبی کریم ﷺ اور ان حضرات کی سنت ومواظبت بعد الصلاۃ خطبہ دینے کی تھی۔

مروان اپنے خطبہ میں حکومت وقت کی بے جا تعریف اور اہل بیت کی برائی بیان کیا کرتا تھا جس کی وجہ سے لوگ نماز کے بعد خطبہ سے پہلے چلے جاتے تھے تو اس نے نماز سے پہلے خطبہ دینا شروع کر دیا۔

اس حدیث میں مروان پر انکار کرنے والا ابوسعید خدری کے علاوہ کوئی دوسرا شخص تھا اور حضرت ابوسعید نے اس کی تائید کی، دوسری روایت میں حضرت ابوسعید خدری انکار کرنے والے ہیں، دونوں دو واقعہ ہے، مروان پر انکار بار بار ہوا اور مختلف اوقات میں مختلف حضرات نے کیا ہے۔

من رأى منکم منکرًا فلیغیرہ بیدہ حدیث ابوسعید میں انکار کا محل مسلم معاشرہ ہے اور مسلمانوں پر انکار کا بیان ہے امام مسلم نے اس کی تشریح کے لیے حدیث ابن مسعود کو ذکر فرمایا جس میں صراحت کے ساتھ مسلمانوں کا تذکرہ ہے کہ انبیاء کے بعد ان کے حواریین ان کے طریق کی اتباع کرتے ہیں اس کے بعد ایسے لوگ آئے جو یقولون ما لا یفعلون کے مصداق تھے، ان لوگوں کو امر بالمعروف ونہی عن المنکر کا حکم دیا گیا ہے دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر کافر حربی ہے تو اس کے لیے امر بالمعروف ونہی عن المنکر دعوت اسلام ہے، اگر ذمی کافر ہے تو معاہدہ کے بعد وہ اپنے کفر پر قائم رہتا ہے، ہمارا اس پر انکار کرنا جائز نہیں ہے جب کفر جیسے منکر پر اس کو باقی رکھا گیا تو اس سے کمتر درجہ پر بدرجہ اولی باقی رہے گا۔

فلیغیرہ بیدہ اگر شرعی قدرت حاصل ہو تو اس منکر کو اپنے ہاتھ اور قوت سے ختم کر دے فإن لم یستطع فبلسانہ زبان سے منع کرے اور اس کو سمجھائے تاکہ وہ اس منکر سے باز رہے استطاعت سے مراد لغوی استطاعت نہیں ہے اس لیے کہ لغوی استطاعت ہر شخص کو ہر وقت حاصل ہے اس کی نفی کرنا صحیح نہیں ہے مگر نفی کی گئی تو معلوم ہوا کہ لغوی استطاعت مراد نہیں ہے، بلکہ شرعی استطاعت مراد ہے اور شرعی

استطاعت یہ ہے کہ تغیر بالید اور تغیر باللسان سے اس منکر سے بڑا کوئی منکر نہ پیدا ہو، اگر اس سے بڑا منکر پیدا ہو یا اسی طرح خود ایسے فتنہ میں مبتلا ہو جائے جو اس کے لیے ناقابل برداشت ہو تو یہ شرعاً استطاعت نہیں ہے۔

فإن لم يستطع فبقلمه قلب سے انکار یہ ہے کہ اس کو ناپسند کرے اور اس کے ساتھ یہ عزم ہو کہ جب قدرت ہوگی پھر اس کو انجام دے گا و ذلك أضعف الإيمان یہ اس کے منکر ہونے پر ایمان کا سب سے کمزور درجہ ہے اس کے بعد اگر اس منکر کی کراہیت بھی دل سے نکل گئی تو اس کے منکر ہونے پر ایمان نہیں رہا اللہ کے محارم کو حلال کرنے والا ہو گیا ہے جس کی وجہ سے حدیث ابن مسعود میں لیس وراء ذلك من الايمان حبة خردل کہا گیا ہے۔

حدیث ابن مسعود ما من نبی بعثہ اللہ فی أمة قبلی کان لہ من أمتہ حواریون . بعض احادیث میں ہے کہ بعض نبی ایسے ہیں کہ ان کا کوئی امتی نہیں ہوا اس لیے کہا جائے گا کہ اس حدیث میں تمام نبی کے لیے امتی و حواری کی بات باعتبار اکثریت کے ہے یا ما من نبی میں تاویل کی جائے گی کہ یہ موصوف اس کی صفت محذوف ما من نبی لہ اتباع بعثہ اللہ ایسے نبی جن کے امتی ہوں اس میں حواری ہوئے۔

قال صالح وقد تحدث بنحو ذلك عن أبي رافع صالح راوی کہتے ہیں کہ جیسے یہ حدیث ابو رافع نے عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے واسطے سے بیان کیا ہے ابو رافع نے اسی طرح کی حدیث براہ راست نبی کریم ﷺ سے بھی روایت کی ہے اس کو بخاری نے اپنی تاریخ میں مختصر نقل کیا ہے، صالح ابن کیسان نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت حارث بن فضیل انصاری سے نقل کی ہے اس حدیث کے متعلق امام احمد نے کہا: هذا الحارث غیر محفوظ الحدیث، وقال: وهذا الکلام لا یشبه کلام ابن مسعود وابن مسعود یقول. اصبر واحتی تلقونی، امام احمد نے حارث پر کلام بھی کیا اور کہا کہ مضمون حدیث ابن مسعود کی دیگر حدیثوں کے خلاف بھی ہے مگر دیگر ائمہ نے کہا کہ حارث پر امام احمد کے سوا کسی نے کلام نہیں کیا ہے، بلکہ ابن معین نے کہا وہ ثقہ ہیں اور ثقات کی جماعت نے حارث سے روایت کی ہے، نیز کتاب الضعفاء میں کسی امام نے اس کو ذکر نہیں کیا ہے، اس لیے سند صحیح ہے، رہا مضمون حدیث جو ابن مسعود کی دیگر حدیث کے مخالف معلوم ہو رہا ہے تو اس کی وجہ شاید یہ ہو کہ امام احمد نے

تغییر بالید کو عام لے لیا جس میں خروج علی الامام بالسیف بھی داخل ہے، جس کی وجہ سے تغیر بالید والی حدیث، صبر کی تلقین والی حدیث کے معارض معلوم ہو رہی ہے، مگر حدیث کا مصداق اس قدر عمومیت کے ساتھ، جس میں منکر علیہ بھی عام ہو، اور منکر بھی عام ہو، مراد لینا صحیح نہیں ہے، بلکہ دیگر احادیث کی وجہ سے اس میں تخصیص کی جائے گی، جس کی تفصیل یہ ہے کہ: منکر کی دو قسمیں ہیں:

(۱) منکر لازم، یعنی وہ منکر علیہ کی ذات کے ساتھ خاص ہے، جیسے اس کا شراب پینا، زنا کرنا، کفر کرنا۔

(۲) منکر متعدی، جس کا تعلق دوسروں سے ہو۔

پھر منکر لازم کی دو قسمیں ہیں: (۱) منکر لازم فسق کے قبیل سے ہو۔ (۲) منکر لازم کفر کے قبیل سے ہو، اسی طرح منکر متعدی کی بھی دو قسمیں ہیں: (۱) دوسروں کے مال سے متعلق ہو۔ (۲) دوسروں کے دین سے متعلق ہو، اسی طرح منکر علیہ کی دو قسمیں ہیں: (۱) منکر علیہ عام آدمی ہو۔ (۲) منکر علیہ امام و خلیفہ ہو۔

اب اگر منکر علیہ خلیفہ و امام ہو، اور منکر لازم فسق کے قبیل سے ہو تو ایسا تغیر بالید جس میں خروج علی الامام لازم آئے، جائز نہیں ہے، اس باب میں احادیث مشہورہ و مستفیضہ موجود ہیں، جن میں خروج کو منع کیا گیا ہے، من جملہ ان احادیث کے عوف بن مالک رضی اللہ عنہ کی روایت: ألا: من ولي عليه وال، فراه يأتي شيئاً من معصية الله فليكره ما يأتي من معصية الله، ولا ينزع يداً من طاعة، اور عباده بن عاصم رضی اللہ عنہ کی حدیث: لا ننازع الأمر أهله إلا أن تروا كفواً بواحاً، عندكم فيه من الله برهان.

(۲) اور اگر منکر علیہ امام و خلیفہ ہو، اور منکر لازم کفر کے قبیل سے ہو، اور اس کا کفر ہونا واضح و متفق علیہ ہو، نیز اس سے اس کفر کا صدور بھی قطعی و یقینی ہو، ایسی صورت میں اس پر خروج، اور اس کو معزول کرنا، بشرط قدرت شرعیہ، واجب و لازم ہے، یعنی جب ایسی قدرت ہو کہ اس کی جگہ پر ایسے شخص کو مقرر کیا جاسکے، جس میں امامت کی شرائط پائی جاتی ہوں، اور اگر ایک ایسے ظالم و کافر کو ہٹا کر دوسرے ایسے ہی ظالم و کافر کو یا اس سے بڑے ظالم و کافر کو مسلط کرنا ہو تو جائز نہیں ہوگا، حافظ فتح الباری میں لکھتے ہیں: أجمع الفقهاء على وجوب طاعة السلطان المتغلب والجهاد معه وإن

طاعته خیر من الخروج عليه لما في ذلك حقن الدماء وتسكين الدهماء وحجتهم حديث عبادة بن الصامت. اور شوکانی نیل الاوطار میں لکھتے ہیں: لاشک ولا ریب أن الأحادیث التي ذكرها المصنف في هذا الباب وذكرناها أخص من تلك العمومات مطلقاً وهي متواتر المعنى، اسی طرح شاہ ولی اللہ ازالۃ الخفاء میں تحریر کرتے ہیں کہ: احادیث منع بغی کہ در صحیح مسلم وغیر آن مستفیض و ظاہر شد و اجماع امت براں منع گذشت۔

زمانہ ماضی میں سلف میں بہت سے لوگوں نے حکومت پر خروج کیا اس کے بارے میں زبان طعن صحیح نہیں اس لیے کہ منکر علیہ یعنی کفر کے تحقق و صدور میں پھر وہ امر موجب کفر ہے یا نہیں اس میں اختلاف رائے ہو سکتا ہے اسی طرح بدون اثارة فتنہ قدرت ہے یا نہیں اس میں بھی اختلاف ہو سکتا ہے لہذا جن حضرات نے خروج کیا ہے ان پر اعتراض نہیں کیا جاسکتا ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ یہ احادیث اس وقت مشہور و مستفیض نہیں تھیں بعد میں مشہور و مستفیض ہوئیں جس کی وجہ سے وہ حضرات مجتہد مخطی کے حکم میں ہیں جس پر ایک اجر ملتا ہے۔ قال الشوکانی: لکنہ لا ینبغی لمسلم أن یحط علی من خرج من السلف الصالح من العترة وغیرہم علی أئمة الجور فانہم فعلوا ذلك باجتہادہم و ہم اتقی للہ و اطوع لسنة رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من جماعۃ ممن جاء بعدہم من أهل العلم. اور حضرت شاہ ولی اللہ ازالۃ الخفاء میں فرماتے ہیں: در زمان اول حکم ایں قوم مجتہد مخطی وان أخطأ فله أجر چوں احادیث منع بغی کہ در صحیح مسلم وغیر آن مستفیض است ظاہر شد و اجماع امت براں منع گذشت امروز حکم بعضیاں باغی کنیم۔

قال القرطبي: والذي عليه الأكثر من العلماء أن الصبر على طاعة الإمام الجائر أولى من الخروج عليه لأن في منازعته والخروج عليه استبدال الأمن بالخوف و اراقة الدماء والأول مذهب طائفة من المعتزلة وهو مذهب الخوارج. قال النووي في شرح مسلم: وقال جماهير أهل السنة من الفقهاء والمحدثين والمتكلمين لا ينعزل بالفسق والظلم وتعطيل الحقوق ولا يخلع ولا يجوز الخروج عليه بذلك بل يجب وعظه وتخويفه للأحاديث الواردة في ذلك. قال القاضي: وقد ادعى أبو بكر بن مجاهد في هذا الإجماع وقد رد عليه بعضهم هذا بقيام الحسين وابن الزبير وأهل

المدينة على بنى أمية وبقیام جماعة عظيمة من التابعين والصدر الأول على الحجاج مع ابن الأشعث وتناول هذا القائل قوله أن لا تنازع الأمر في أئمة العدل وحنة الجمهور أن قیامهم على الحجاج ليس لمجرد الفسق بل لما غیر من الشرع وظاهر من الکفر قال القاضي: وقيل: هذا الخلاف كان اولاً ثم حصل الإجماع على منع الخروج عليهم. انتهى.

(۳) منکر متعدی مظلومین کا مال ہو اور اس کے عدم جواز میں کوئی شبہ نہیں ہے اور منکر علیہ خلیفہ ہے تو اس حد تک اس کا دفاع و تغیر بالید صحیح ہے جس میں خروج لازم نہ آئے اور اگر اس پر صبر کرے تو اولیٰ اور بہتر ہے حدیث حذیفہ تسمع و تطیع وان ضرب ظهرك وأخذ مالك فاسمع و تطع کا یہی مصداق ہے اور دفاع و قتال اپنے مال کے لینے کے لیے جس میں خروج لازم نہ آئے ان احادیث کی بناء پر جائز ہے جس میں من قتل دون ماله فهو شهيد فرمایا گیا ہے۔

(۴) اگر منکر علیہ متعدی مظلومین کا دین ہو اور اکراہ علی المعاصی یا کفر بطور اغاظہ مکروہ ہے تو اکراہ کے احکام اسی پر جاری ہوں گے واللہ اعلم بالصواب۔

### باب ”تفاضل أهل اليمن في الإيمان“

حدیث أبي مسعود الأنصاري، حدیث أبي هريرة، حدیث جابر بن عبد الله رضي الله عنهم القسوة: غلظ القلوب والجفاء سہلی دونوں کو ہم معنی کہتے ہیں قرطبی نے دونوں کے درمیان فرق کیا ہے القسوة قلب کی سختی جس کی وجہ سے وعظ و نصیحت کی بات اثر نہیں کرتی ہے سنگ دل اور غلظ القلوب کم فہمی غلظها عدم فہمها۔

فدادین فداد بتشدید الدال الذی یرفع صوته فداد الرجل فدیداً إذا اشتد صوته فداد کا کثیر الاموال پر اطلاق ہوتا ہے عند اصول اذئاب الإبل ذکرہ لتصور هذه الحالة العجیبة۔ قلب کی سختی اور کم عقلی ان کی طبعی حالت ہے اہل اہل ہونے کا تذکرہ بطور تعارف ہے یا ان جانوروں کے چرانے اور اس کی صحبت کی وجہ سے اور تعلیم سے دور ہونے کی بنا پر یہ صفت پیدا ہوتی ہے دونوں احتمال ہے مگر ثانی احتمال قریب ہے جیسا کہ آپ کا قول ألسکينة في أهل الغنم ہے۔



أتاکم أهل اليمن جاء أهل اليمن خطاب جن لوگوں سے کیا جا رہا ہے ان میں انصار و مہاجرین دونوں ہیں اس لیے اہل یمن ان کے سوا ہوں گے، امام مسلم ایک باب کی احادیث کو یکجا کر دیتے ہیں اور یہاں پر بھی ایسا ہی کیا جس سے واضح ہوا کہ اہل یمن سے مراد یمن کے باشندے ہیں، جو آئے ہوئے ہیں، یہ ان کی تعریف ہے اور ممکن ہے کہ ان کے ساتھ مطلق یمن کے باشندوں کی یہ خصوصیت بیان کی ہو اور عام طور سے یمن کے باشندہ ایسے ہی ہوتے ہیں غالب من یوجد من جهة اليمن رفاق القلوب والأبدان۔

هم أرق أفئدة الايمان والحكمة يمانية فواد اور قلب ہم معنی ہیں بعض لوگوں کہتے ہیں فواد دل کے اوپر کے پردہ کو کہتے ہیں جب وہ رقیق ہے تو اندر چیز جلد سرايت کرے گی۔

الإيمان يمان يمان اصل میں یمانی تھا یا نسبتی کو حذف کر دیا گیا ہے۔ الفقه: معرفة النفس مالها وما عليها فقهاء کے یہاں اصطلاح کے اعتبار سے فقہ خاص ہے احکام عملیہ کے ساتھ ورنہ فقہ عام ہے احکام عملیہ اعتقادیہ اخلاقیہ سب کو جس کو معرفة النفس مالها وما عليها سے بیان کیا جاتا ہے۔

آپ نے اس حدیث میں یمن والوں کی تعریف اور ان کی ایک خصوصیت عقل وفہم، نصیحت پذیری بیان کی ہے، تعریف میں مفہوم مخالف کا اعتبار نہیں ہوا کرتا ہے لہذا اس سے لازم نہیں آتا کہ دوسرے لوگوں میں یہ خصوصیت نہیں ہے شاید اس غلط فہمی کی بناء پر بہت سے لوگ سمجھتے ہیں کہ اس کے زیادہ مستحق انصار ہیں مہاجرین ہیں اس لیے اس حدیث میں تاویل کرتے ہیں کہ مکہ مدینہ تہامہ میں ہے اور تہامہ یمن میں اس لیے الإیمان یمان کا مصداق اہل مکہ و مدینہ ہیں، کچھ کہتے ہیں کہ انصار یمن سے آئے تھے، اس لیے یمن باعتبار سکنی نہیں بلکہ باعتبار نسبت مراد ہے، کچھ لوگ کہتے ہیں کہ آپ نے یہ جملہ غزوۃ تبوک کے موقع پر تبوک میں فرمایا جانب یمن میں مکہ و مدینہ ہے لہذا یہ مراد ہے مگر مسلم نے جاء أهل اليمن أتاکم أهل اليمن کا جملہ نقل کر کے ان سب تاویل کو غلط قرار دیا اہل یمن باعتبار سکنی ہی مراد ہیں ایمان کے مختلف لون و رنگ ہیں کسی میں کوئی رنگ تو کسی میں کوئی رنگ غالب ہے ان پر ایمان کے مجموعی رنگ میں قلب کی نرمی اور فہم و فقہ کا غلبہ ہے۔

جس طرح آپ نے اہل الوبر ربیعہ و مضر کے بارے میں فرمایا کہ ان کی فہم و عقل موٹی، کم سمجھ اور

دل کے سخت ہیں: وغالب من یوجد فیہم غلاظ القلوب والأبدان۔

رأس الكفر قبل المشرق ونحو المشرق حيث يطلع قرنا الشيطان في ربيعة ومضر قبيلة ربيعة ومضر کے لوگ مدینہ سے جانب مشرق میں تھے ان کے پاس اونٹوں کی کثرت تھی یہ کثرت باعث تکبر ہوئی فخر اپنے خاندانی مکارم کو بطور بڑائی بیان کرنا، اسلام دشمنی میں آگے رہنے والے تھے، اسی جانب مشرق سے مسلمان و اسلام پر طرح طرح کے فتنہ کا ظہور ہوا نجد مدینہ سے جو جانب اونچائی پر ہو، خاص نجد مراد نہیں ہے، بلکہ تمام بادیہ، عراق مراد ہے اس کے آگے ایران ہے جہاں پر مجوسیوں کی حکومت تھی۔

قرنا الشيطان واقعی شیطان کے قرن ہو اور وہ آفتاب کے طلوع کے وقت اس کو اپنے دونوں قرن میں لیتا ہو یا قرن الشيطان سے شیطان کا زور مراد ہو بعض قرن بمعنی جماعت و گروہ مراد لیتے ہیں شیطان کے، دو گروہ کا وہاں سے ظہور ہوگا، یا قرن بمعنی طرف ہو، اور مطلقاً شیطان کے متبعین اور جماعت مراد ہوں۔

أهل الوبر وبر اونٹ کے بال مگر ان کو اہل خیل بھی کہا گیا ہے یہاں سب کو اہل الوبر تغلیباً کہہ دیا گیا ہے یا أهل الوبر سے صحراء و بادیہ میں خیمہ زن لوگ مراد ہوں۔

أهل المدر شہروں کے باشندے مراد ہوں ان کے پاس اونٹ بھی نہیں، گھوڑے بھی نہیں۔

والایمان في أهل الحجاز نسبة الإیمان إلى اليمن لا ينفي الإيمان عن غيره فلا تعارض بينهما.

### باب ”محبة المؤمنین من الإیمان“

حدیث ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ: لا تدخلون الجنة حتى تؤمنوا یعنی اول وہلہ میں جنت میں داخلہ بطور ضابطہ انہیں کا ہوگا مگر جو مؤمن کامل ہوں گے ایمان سے دونوں جگہ ایمان کامل مراد ہے اور بغیر کمال ایمان کے داخلہ اگر کسی کا ہوتا ہے تو مغفرت یا شفاعت کی بنیاد پر ہوگا۔

الدين النصيحة: النصيحة نصح الرجل ثوبه إذا خاطبه سے ماخوذ ہے، یا نصحت العسل إذا صفيته من الشمع. سے لہذا نصیحت کے مفہوم میں صاف و خالص کرنا اور اصلاح کرنا داخل ہے خیر خواہی و فاداری اور خلوص کے ساتھ اس کے حقوق ادا کرنا، اللہ کے حقوق رسول کے حقوق

ائمہ مسلمین اور عامۃ المسلمین کے حقوق الگ الگ ہیں ان سب کو انجام دینا۔

## باب ”نقصان الایمان من المعاصی“

حدیث ابی ہریرہ: حدیث یونس عن ابن شہاب بطریق ابوسلمہ وسعید بن المسیب عن ابی ہریرہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم میں زنا، سرقہ، شرب خمر، تین کا تذکرہ ہے، اسی طرح ذکوان ابوصالح عن ابی ہریرہ کی روایت میں بھی تین ہی کا ذکر ہے اور ابن شہاب بطریق عبدالملک بن ابی بکر بن عبدالرحمن عن ابیہ عن ابی ہریرہ میں انتہاب نہیہ کا بھی ذکر ہے، مگر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کی تصریح نہیں ہے جس سے مدرج کا احتمال پیدا ہو گیا اور عقیل عن ابن شہاب عن ابی بکر بن عبدالرحمن عن ابی ہریرہ جس میں زہری براہ راست ابوبکر سے روایت کرتے ہیں اس میں انتہاب نہیہ مرفوعہ کی تصریح ہے اسی طرح عطاء بن یسار وحمید بن عبدالرحمن عن ابی ہریرہ اور العلاء بن عبدالرحمن عن ابیہ عن ابی ہریرہ اور ہمام بن منبہ عن ابی ہریرہ ان حضرات کی حدیث میں انتہاب نہیہ مرفوعہ مذکور ہے اور ہمام کی روایت پانچویں چیز غلول کا بھی ذکر ہے جس کی وجہ سے عبدالملک بن ابی بکر کی روایت میں مدرج کا احتمال ختم ہو گیا اس حدیث اور اسی طرح کی دیگر احادیث سے جس میں بہ ظاہر معاصی سے ایمان کی نفی معلوم ہوتی ہے، معتزلہ و خوارج نے استدلال کرتے ہوئے ایسے لوگوں کو ایمان اور ملت اسلام سے خارج کر دیا ہے مگر اس کے مقابلہ میں احادیث کثیرہ متواترہ مستفیضہ اور آیات قرآنی دلالت کرتی ہیں کہ ایسا شخص ایمان اور ملت سے خارج نہیں ہوتا ہے، اور حدیث ابوذر من قال لا الہ الا اللہ دخل الجنة، و ان زنی و ان سرق اسی طرح متعدد صحابہ رضی اللہ عنہ سے مروی روایات من قال لا الہ الا اللہ دخل الجنة حدیث عبادہ ابن صامت جس میں ان حضرات نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ بیعت کی کہ لا یسرقوا ولا یزنیوا ولا یعصوا الی آخرہ، اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ومن اصاب من ذلك شیئاً فعوقب فی الدنیا فهو کفارة له ومن اصاب فی ذلك شیئاً ثم ستره اللہ فهو الی اللہ ان شاء عذبه و ان شاء عفا عنه اور اللہ کا قول: ان اللہ لا یغفر ان یشرک بہ ویغفر ما دون ذلك لمن یشاء اور شفاعت کی احادیث اسی طرح آیت قرآنی میں زنا، ڈاکہ چوری کی سزا، حد قتل میں قصاص کا حکم

اسی طرح قتال کے باوجود ان کو مومن کہنا اور دیگر احادیث اس کثرت سے ہیں جو مشہور بلکہ متواتر ہیں ان دلائل کو نووی نے ذکر کرتے ہوئے کہا فکل هذه الدلائل تضطرننا إلى تاويل هذا الحديث وشبهه ایک دوسری حدیث من مات وهو يعلم انه لا اله الا الله دخل الجنة وغير ذلك کے تحت لکھتے ہیں وأما من كانت له معصية كبيرة ومات من غير توبة فهو في مشية الله فإن شاء عفا عنه وأدخله الجنة أولاً وجعله كالقسم الأول وإن شاء عذبه بالقدر الذي يريد سبحانه ثم يدخله الجنة فلا يخلد في النار أحد مات على التوحيد ولو عمل من المعاصي ما عمل كما أنه لا يدخل الجنة أحد مات على الكفر ولو عمل من اعمال البر ما عمل وقد تظاهرت ادلة الكتاب والسنة واجماع من يعتد به على هذه القاعدة وتواترت بذلك نصوص تحصل العلم القطعي فإذا تقررت هذه القاعدة حمل عليها جميع ما ورد من احاديث الباب وغيره، فإذا ورد حديث في ظاهره مخالفة لها وجب تاويله عليها ليجمع بين نصوص الشرع انتهى.

جب متواتر و مستفیض اور خبر واحد میں تعارض ہو تو خبر واحد میں تاویل ضروری ہے، متواتر و مستفیض کو اپنے حال پر رکھنا ضروری ورنہ بدعت و ضلالت پیدا ہوگی اس لیے کہ قرآن، احادیث متواترہ و مستفیضہ و خبر واحد سب من جانب اللہ ہیں جس میں اختلاف ناممکن ہے، قرآن و احادیث متواترہ کا من جانب اللہ ہونا قطعی اور ہر طرح کے شبہ سے بالا ہے اور احادیث مستفیضہ بھی اسی طرح ہیں اور خبر واحد ظنی ہونے کی وجہ سے اس میں ظنیت ہوگی اس لیے اس حدیث کے صحیح ہونے کے باوجود خطا کی بات خبر واحد میں ہی ہو سکتی ہے اگر اس میں نسخ نہیں ہے تو تاویل کر کے قرآن اور احادیث متواتر و مستفیضہ کے مطابق بنانا ضروری ہوگا۔

قال السرخسی فی کتابہ ”أصول الفقه“: فإن أصل البدع والأهواء إنما ظهر من قبل ترك عرض أخبار الآحاد على الكتاب والسنة المشهورة فإن قوما جعلوها أصلاً مع الشبهة في اتصالها برسول الله صلى الله عليه وسلم ومع أنها لا توجب التيقن ثم تأولوا عليها الكتاب والسنة المشهورة فجعلوا التابع متبوعاً وجعلوا الأساس ما هو غير متيقن به فوقعوا في الأهواء والبدع انتهى . جس کی وجہ سے اگر حدیث کی تاویل قرآن و

اخادیت متواترہ مستفیضہ کے مطابق کرنا ضروری ہے اور اس حدیث کی مختلف تاویل کی جاتی ہے۔  
(۱) نفی کمال کے لیے ہے لایفعل هذه المعاصی وهو کامل الایمان، لا کو جہاں نفی صحت و وجود کے لیے استعمال کیا جاتا ہے نفی کمال میں بھی اس کا استعمال کثیر ہے۔

(۲) حضرت ابن عباس کا قول اور یہ حدیث مرفوع بھی ہے عن ابن عباس سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یقول من زنی نزع اللہ نور الایمان من قلبہ فان شاء أن یردہ إلیہ ردہ۔ یعنی ایمان کے نور کی نفی ہے نفس ایمان کی نفی نہیں ہے أخرج أبو داؤد من حدیث أبي هريرة رفعه إذا زنی الرجل خرج من الایمان فكأن علیہ كالظلة فإذا اقلع رجع إلیہ الایمان۔

(۳) ایمان بمعنی احسان ہے ایمان کا تین درجہ ہے (۱) ایمان لفظی اقرار باللسان جس پر جان و مال کی حفاظت مرتب ہے (۲) ایمان کا وجود ذہنی جمیع ما جاء به النبی صلی اللہ علیہ وسلم کی تصدیق۔ (۳) ایمان کا وجود عینی یہی احسان ہے جس میں خدا کا دیکھنا اور مشاہدہ حاصل ہوتا ہے۔ ان تخشى الله كأنك تراه کی کیفیت کی ہوتی ہے۔

(۴) ابن حزم کہتے ہیں ایمان تصدیق بالجنان اقرار باللسان و عمل بالارکان کا نام ہے ان امور کے ارتکاب سے تصدیق و اقرار میں خلل نہیں پڑا عمل بالارکان یعنی طاعت میں خلل ہوا لہذا لیس بمؤمن، لیس بمطیع کے معنی میں ہے۔

(۵) ترمذی نے ابو جعفر محمد بن علی سے نقل کیا ہے کہ ایمان (جو مدح کا کلمہ ہے) اس سے نکل کر اسلام میں داخل ہو جاتا ہے۔ قال: في هذا خروج عن الایمان إلى الإسلام۔  
(۶) خبر بمعنی نہیں ہے بعض حضرات صیغہ نہی سے روایت کرتے ہیں فالمعنى أنه لا ينبغي للمؤمن أن يفعل ذلك۔

### باب ”خصال المنافق“

حدیث عبد اللہ بن عمرو و بن العاص، حدیث أبي هريرة رضى الله عنهما  
حدیث عبد اللہ بن عمرو میں أربع من كن فيه چار خصلت کا ذکر ہے حدیث ابی ہریرہ میں آية المنافق ثلاث ہے ان میں باہم تعارض نہیں ہے اس لیے کہ تیسری حدیث من علامات المنافق

دلیل ہے کہ حصر مقصود نہیں ہے۔

منافق ایک اسلامی اصطلاح ہے یہ نفاق الیربوع سے ماخوذ ہے یربوع جنگلی چوہا جو ایک سوراخ کھلا رکھتا ہے اس سوراخ کو القاصعاء کہتے ہیں دوسرا سوراخ بند رکھتا ہے اس کو نفاق کہتے ہیں شکاری جب کھلے ہوئے سوراخ کی طرف آتا ہے تو بند سوراخ کے راستہ سے بھاگ جاتا ہے اس موقع پر کہا جاتا ہے نفاق الیربوع، اسلامی اصطلاح میں جو کفر کو پوشیدہ رکھے زبان سے اقرار کرے اس کو منافق کہتے ہیں، اس طرح کے منافقین کے بارے میں آیت قرآنی **إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ** ہے **فَإِنْ كَانَ تَفْوِیْتًا لِلتَّصَدِیقِ وَ إِنَّمَا یَكُونُ الْإِنْقِیَادُ بَغْلِبَةِ السَّیْفِ فَهُوَ النِّفَاقُ الْأَصْلِیُّ وَالْمُنَافِقُ بِهَذَا الْمَعْنَى لَا فَرْقَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْكَافِرِ فِی الْآخِرَةِ بَلِ الْمُنَافِقُونَ فِی الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ**۔

ان احادیث میں جن علامات نفاق کو بیان کیا ہے وہ علامات وخصائل بہت سے مسلمانوں میں بھی پائی جاتی ہیں برادران یوسف میں بھی یہ خصائل تھے اس کا علماء نے مختلف جواب دیا ہے۔  
(۱) منافق سے اصلی منافق مراد ہو مگر ان لوگوں پر جن میں یہ خصائل ہیں منافق کا اطلاق بطور مجاز و تشبیہ کے ہے خاص طور سے جب ان خصائل کی اس کو عادت ہو جائے إذا حدث النخ کی تعبیر عادت و دوام و استمرار پر دلالت کرتی ہے ایسے لوگوں میں تصدیق و اقرار پایا جاتا ہے مگر ان کو ایک طرح سے جزاء و سزا کے اوپر استبعاد ہوتا ہے جس سے معاصی پر جرأت ہو جاتی ہے۔

(۲) ترمذی نے کتاب الایمان میں حسن بصری سے نقل کیا ہے کہ اس سے نفاق فی العمل مراد ہے، قال الترمذی: **إِنَّمَا مَعْنَى هَذَا عِنْدَ أَهْلِ الْعِلْمِ نِفَاقُ الْعَمَلِ وَ إِنَّمَا كَانَ نِفَاقُ التَّكْذِيبِ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، هَكَذَا عَنِ الْحَسَنِ الْبَصْرِيِّ شَيْ مِنْ هَذَا**۔

(۳) امام بخاری نے نفاق دون نفاق کے ذریعہ اس اشکال کو رفع کیا ہے کہ نفاق کلی مشکک ہے اور اس کی وجہ سے اس کے افراد کے احکام الگ الگ ہیں نفاق کا تفاوت حدیث سے معلوم ہو رہا ہے حدیث عبداللہ بن عمرو بن العاص: **وَمَنْ كَانَتْ فِيهِ خَلَّةٌ مِنْهُمْ كَانَتْ فِيهِ خَلَّةٌ مِنَ النِّفَاقِ** اس طرح کا منافق فی الدرك الأسفل کا مستحق نہیں ہوگا۔



ان تینوں تاویلوں میں المنافق میں الف ولام جنس کا مانا گیا، بعض حضرات الف ولام عہد کا لیتے ہیں، یعنی زمانہ رسالت میں جو منافقین تھے ان کی علامت کو بیان کیا گیا ہے آپ ﷺ کی عادت نام لے کر بیان کرنے کی نہیں تھی اس لیے یہ اسلوب اختیار کیا گیا ہے زمانہ رسالت کے منافقین کے بارے میں قرآن کہتا ہے: ﴿لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ، مِنْهُمْ مَنْ عَاهَدَ اللَّهُ لَنْ أَتَانَا مِنْ فَضْلِهِ لَنُصَدِّقَنَّ﴾ اس آیت میں ان کے عہد کی خلاف ورزی کا بیان ہے لہذا جن منها الأعز منهم الأذل کا جملہ منافقین نے استعمال کیا جو إذا خاصم فجر کا مصداق ہے۔

حدیث عبداللہ بن عمرو میں إذا حدث كذب إذا عاهد غدر، إذا وعد أخلف إذا خاصم فجر ہے حدیث ابی ہریرہ میں إذا حدث كذب إذا وعد أخلف إذا أوتمن خان۔ حدث كذب اور وعد أخلف دونوں میں مشترک ہے اور حدیث ابو ہریرہ میں إذا أوتمن خان ہے حدیث عبداللہ بن عمرو میں إذا خاصم فجر اور إذا عاهد غدر اس طرح کل پانچ خصلتیں ہو گئیں اگر وعد أخلف، إذا عاهد غدر دونوں کو ایک قرار دیا ہے جائے تو کل چار باتیں ہوئیں اگرچہ وعد و عہد میں فرق ہے وعدہ کا تحقق تنہا ایک سے ہوتا ہے اور یہ فقہاء کے یہاں تصرف کے قبل سے ہے عقد کے قبل سے نہیں برخلاف معاہدہ کے اس کا تحقق جانہن سے ہوتا ہے لہذا یہ عقد کے قبل سے ہے۔

وعد مفعول کے اظہار کے ساتھ خیر و شر دونوں میں استعمال ہوتا ہے وعدتہ خیراً وعدتہ شراً یہی حال اوعدت کا بھی ہے اور اگر مفعول ضمیر یا مفعول ساقط ہو تو وعد کا استعمال خیر میں اور اوعد کا استعمال شر میں لہذا إذا وعد کا مطلب إذا وعد بالخیر ہے خیر کے وعدہ کو پورا کرنا ہے اگر شر کا وعدہ ہو تو اس کا خلاف بحسب الشر مستحب یا واجب ہے۔

وعدہ خلافی اس وقت گناہ ہے جب وعدہ کرتے وقت ہی نیت تھی خلاف ورزی کی یا اس وقت نہیں تھی مگر بلا وجہ خلاف ورزی کرے، زید بن ارقم کی حدیث میں ہے: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا وعد الرجل وينوي ان يفى فيه فلم يف فلا جناح عليه. رواه الترمذی و أبو داود۔

## باب ”بیان حال من قال لأخیه المسلم: یا کافر“

حدیث ابن عمر، حدیث ابی ذر رضی اللہ عنہما

فقد بآء بها أحدهما رجعت علیه إلاحار علیه بها اور رجعت ضمیر مؤنث حسب تاویل  
کلمة التكفير یا معصية التكفير الا كفار أكفر الرجل أخاه قال لأخیه یا کافر أو نسبه  
إلى الكفر.

اپنے مسلمان بھائی کی تکفیر یعنی اس کو کافر کہنے سے منع کیا گیا ہے جب وہ مسلمان ہے اور تم اس کو  
کافر کہو گے تو اگر وہ نفس الامر میں کافر ہے تو تمہارا اس کو کافر کہنا اس پر واقع ہوگا، لیکن اگر وہ کافر نہیں  
ہے تو (۱) اکفار و تکفیر کی معصیت کہنے والے پر پڑے گی (۲) تکفیر کرنے کی معصیت تکفیر کرنے والے  
پر واقع ہوگی یا اپنے ہی کو کافر بنا دیا اس لیے کہ وہ اس کو مسلمان جانتا ہے اس کے اسلام میں کوئی شبہ نہیں  
تو اپنے ہی جیسے مسلمان کو کافر بنا دیا تو خود کو کافر بنا دیا۔

پہلی صورت یہ کہ وہ نفس الامر میں ویسا تھا تو اس پر واقع ہوگا کہنے والے پر نہیں واقع ہوگا لیکن ایسا  
نہیں ہے کہ وہ اس کہنے سے گنہ گار نہ ہوگا اس میں تفصیل ہے اگر نصیحت کے طور پر کہا تو ٹھیک اگر اس کو  
ایذاء دینے کے لیے یا اس کو بدنام کرنے کے لیے، تحقیر کے لیے تو گنہ گار ہوگا پردہ پوشی ضروری ہے بلا  
ضرورت شرعیہ درست نہیں من ادعی ما لیس له فلیس منا ہر ایسی چیز جو مدعی کی نہیں ہے اس کا  
دعویٰ ممنوع ہے، چاہے مال کے قبیل سے ہو یا نسب کے قبیل سے ہو۔

## باب ”من رغب عن أبیه وهو یعلم“

حدیث ابی ہریرۃ، حدیث سعد بن ابی الوقاص، حدیث سعد و ابی بکرہ رضی اللہ عنہما

فمن رغب عن أبیه فهو کفر رغب عن أبیه یعنی ترک الانتساب إلیه وجحدہ.

لما ادعی زیاد ماضی مجہول، حضرت معاویہ نے زیاد کو اپنا بھائی بنالیا تھا زیاد کی ماں سمیہ کانت  
من البغایا فی الطائف اس کی شادی عبید سے ہوئی اور زیاد اس کے فراش پر پیدا ہوا عبید غلام تھا زیاد  
نے بعد میں خرید کر اس کو آزاد کیا زمانہ جاہلیت میں زانی عورتوں کی اولاد کبھی قیافہ کی بنیاد پر کبھی ان

عورتوں کے کہنے پر کبھی زانیوں کے دعویٰ پر اس کا الحاق اس سے ہو جایا کرتا تھا اسلام نے الولد للفراش وللعاهر الحجر کا حکم دیا یہ روایت متواتر ہے قد جاء عن بضعة وعشرين من الصحابة عبد بن زمعه وسعد بن وقاص کے قصہ میں صاحب فراش کے وارث کی جانب سے دعویٰ تھا اور زانی کا وصی کی جانب سے آپ نے اس میں فیصلہ دیا الولد للفراش وللعاهر الحجر حضرت امیر معاویہ نے دیکھا کہ یہاں پر صاحب فراش کی طرف سے دعویٰ نہیں ہے اور قصہ زمانہ جاہلیت کا ہے ابوسفیان نے اس کو اپنا بیٹا بنایا ہے اور امیر معاویہ کے سامنے دس آدمیوں نے گواہی دی کہ ابوسفیان نے اس کو قبل الاسلام اپنا بیٹا بنایا تھا (الإصابہ) جس سے ابوسفیان کا زمانہ جاہلیت میں الحاق ثابت ہو گیا تو امیر معاویہ نے دیکھا کہ اسلام نے زمانہ جاہلیت کے الحاق کو باقی رکھا تو اپنا بھائی تسلیم کیا زیاد نے کہا کہ گواہوں نے اگر صحیح گواہی دی تو ٹھیک ورنہ غلط گواہی دی ہے تو ان لوگوں کو اللہ کے سامنے پیش کروں گا، بہت سے لوگوں کو اعتراض تھا کہ ابوسفیان کی سمیہ سے کبھی ملاقات نہیں ہوئی ہے اس لیے یہ سب غلط ہے مگر یہ گواہی نفی کی ہے جس کا کوئی اعتبار نہیں شاید بعد میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کا اجتہاد بدل گیا کیوں کہ ابوسفیان کی طرف اس کی نسبت زمانہ جاہلیت میں مشہور نہیں ہوئی اور زمانہ اسلام میں اتنے دنوں کے بعد یہ شہادت ہے اور الولد للفراش ہر صورت میں ہے الا یہ کہ صاحب فراش اس کی نفی کرے مگر زانی کی طرف کسی صورت میں منسوب نہ ہوگا جس کی وجہ سے اس سے رجوع کر لیا جیسا کہ مسند ابویعلیٰ میں منقطع سند سے مروی ہے کہ اس طرح کا ایک فیصلہ کیا اور نبی کریم ﷺ کی حدیث پیش کیا الولد للفراش وللعاهر الحجر تو مدعی نے کہا أين قضاءك هذا یا معاویہ فی زیاد فقال معاویہ قضاء رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خیر من قضاء معاویہ (مجمع الزوائد) یہ سند منقطع ہے مگر صحابی کے ساتھ حسن ظن کا تقاضا ہے کہ رجوع پر محمول کر لیا جائے۔

ادعیٰ الی غیر أبیہ کو ایک روایت میں کفر دوسری روایت میں فالجنة علیہ حرام کہا گیا ہے ضابطہ میں اول وبلہ میں داخلہ ممنوع ہوگا اور اس کو کفر بطور مجاز تغلیظ کے طور کہا ہے یا بطور حقیقت کفر دون کفر کے تحت ہے کہ یہ مذہب وملت سے خارج کرنے والا نہیں ہوگا اسی طرح کفر کا اطلاق کفران نعمت اور کفران حقوق پر بھی ہوتا ہے یہاں کفران نعمت و حقوق بھی مراد لیا جاسکتا ہے یعنی کفر کی دو قسمیں ہیں: کفر اعتقادی و کفر عملی، یہ کفر عملی کے قبیل سے ہے جس کی وجہ سے وہ خارج از ملت و دین نہ ہوگا۔

## باب ”سباب المسلم فسوق وقتاله کفر“

حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ: زبید نے ابو وائل سے مرجہ کے سلسلہ میں پوچھا، یہ ایک فرقہ، معتزلہ و خوارج کے مقابل میں اور رد عمل کے طور پر وجود میں آیا جس کا قول ہے لا تضرہ الذنوب مع الایمان اسی طرح ترك العمل لا يضر الایمان کے قائل ہیں تو ابو وائل نے ابن مسعود کی اس حدیث کو ذکر کیا معاصی میں باہم تفاوت ہے جس کی وجہ سے سباب مسلم کو فسق اور اس سے قتال پر کفر کا اطلاق بطور حقیقت ہو کفر دون کفر کے طور پر جس کی وجہ سے اس کے سب شعبہ کا حکم یکساں نہیں ہوگا یا یہ کفر عمل ہے کفر اعتقادی نہیں ہے یا بطور مجاز و تشبیہ کے یہ فعل کفار ہے کفار کا عمل ہے مسلمان سے قتال کرنا، یا کفر کفران حقوق کے قبیل سے ہے، ایک مسلمان کا دوسرے مسلمان پر حق ہے کہ اس کی اعانت کرے اسے ایذا نہ دے اس حق کی عدم ادائیگی پر کفر کا اطلاق کیا یہ سب تاویل کی جاسکتی ہے اس لیے کہ قرآنی آیات و احادیث متواترہ و مستفیضہ دلالت کرتی ہیں کہ ایسا شخص مخلد فی النار نہیں ہے۔

## باب ”لا ترجعوا بعدی کفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض“

حدیث جریر بن عبد اللہ، و حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما

فی حجة الوداع ابن عمر کی روایت کتاب الحج باب خطبة منی میں فطفق النبی صلی اللہ علیہ وسلم یقول اللّٰهُمَّ اشْهَدْ وودع الناس فقالوا هذه حجة الوداع فتح الباری میں ابن عمر کی ایک حدیث ضعیف میں ہے کہ جب آپ ﷺ پر سورہ اذا جاء نصر اللہ ایام تشریق کے درمیان نازل ہوئی اور آپ نے اس سے اپنے وداع کو سمجھا پھر آپ نے عقبہ میں تقریر فرمائی اور ابن عمر کی روایت کتاب المغازی حجة الوداع میں ہے: کنا نتحدث بحجة الوداع والنبي صلی اللہ علیہ وسلم بین أظهرنا و لاندري ما حجة الوداع فحمد اللہ و اثنی علیہ یعنی اس سے وداع النبی ﷺ نہیں سمجھ پائے جب آپ نے یہ خطبہ دیا اور اس پر ہم کو گواہ بنایا کہ تم گواہی دینا کہ رسول اللہ نے تبلیغ پورے طور پر انجام دیا پھر اس کے بعد جلد ہی آپ کی وفات ہو گئی تب ہم لوگوں کی سمجھ میں آیا کہ الوداع سے مراد آپ کا اس حج کے بعد دنیا سے تشریف لے جانا ہے۔

لا ترجعوا بعدی کفاراً بعدی سے مراد حج سے واپسی کے بعد یا میری موت کے بعد ہے، ایک روایت میں لا ترجعوا بعدی ضلالاً آیا ہوا ہے یضرب بعضکم رقاب بعض ان کے کافر ہونے کی صورت کو بیان کیا کہ بعض بعض کو قتل کرے اس پر کفر کا اطلاق اگر حقیقت کے طور پر ہو تو کفر دون کفر کی تاویل ہوگی اور کفر سے مراد کفر عملی ہوگا، یا بطور مجاز و تشبیہ کا لکفار معنی ہو، کہ وہ آپس میں قتل و قتال کرتے تھے اور مسلمان کی یہ شان بیان کی گئی ہے: فبان دماء کم و أموالکم و اعراضکم علیکم حرام کحرمة یومکم هذا فی بلدکم هذا فی شہرکم هذا۔

### باب "إطلاق الکفر علی الطعن فی النسب والنیاحة وإباق العبد"

حدیث أبی ہریرۃ، و حدیث جریر رضی اللہ عنہما

ان احادیث میں کفر کا اطلاق کفران نعمت، کفر عملی پر ہوا ہے۔ قرآن و احادیث متواتر مستفیضہ پھر اس پر اجماع کی بنیاد پر اہل سنت والجماعہ ایسے شخص کو خارج عن دین الاسلام، مخلد فی النار کہہ بھی اس کی مغفرت نہ ہو نہیں کہتے ہیں، بلکہ اس طرح کی احادیث کے ایسے معنی بیان کرتے ہیں جو قواعد قرآن و احادیث متواترہ و اجماع اہل السنۃ والجماعۃ کے خلاف نہ ہو کہتے ہیں کہ ایمان کَشَجَرۃ طیبۃ أصلہا ثابت و فرعہا فی السماء الخ اور کفر کَشَجَرۃ خبیثۃ الخ ایمان مثل ایک درخت کے ہے جس میں تنہ بھی ہے اور شاخیں بھی اور جڑ بھی اسی طرح کفر بھی مثل ایک درخت کے ہے۔

الإیمان بضع وسبعون شعبۃ جیسے آم کے درخت کے تنے، شاخ سب پر آم ہی کا اطلاق ہوتا ہے اسی طرح اہلی کے درخت کے تنے شاخ سب پر اہلی کا اطلاق ہوتا ہے اسی طرح ایمان کے تمام شعبوں پر ایمان کا اطلاق اور کفر کے تمام شعبوں پر کفر کا اطلاق ہوگا۔

اب ایمان کا شعبہ کیا ہے کون کفر کا شعبہ ہے یہ تو شارع کے ذریعہ معلوم ہوگا، اسی طرح اگر آم کی شاخیں اہلی کے اندر گھس جائیں تو اہلی میں گھسنے سے وہ اہلی نہیں کہلائے گا بلکہ آم کا نام اس پر بولا جائے گا اسی طرح اہلی کی شاخ آم میں گھس جائے تو اہلی ہی کہلائے گی آم کا اطلاق نہیں ہوگا، اسی طرح ایک مومن یا کافر دونوں میں ایمان کے شعبے اور کفر کے شعبے جمع ہو سکتے ہیں یہی اہل السنۃ والجماعۃ کا مذہب ہے اور اس پر ایمان یا کفر ہی کا اطلاق ہوگا، ایمان و کفر کے شعبے قوی بھی ہیں اور فعلی بھی ہیں اس میں بعض

ایمان کے قولی یا فعلی ایسے شعبے ہیں جن کے فوت ہونے سے ایمان شرعی ایسا زائل ہو جاتا ہے کہ وہ منجی نہیں رہ جاتا جس سے آدمی مخلد فی النار ہو جاتا ہے، اسی طرح کفر کے ایسے قولی یا فعلی شعبے ہیں جس کے پائے جانے سے آدمی ایسا کافر ہو جاتا ہے جس سے ایمان منجی زائل ہو جاتا ہے اور بعض ایسے ہیں جس سے ایمان منجی زائل نہیں ہوتا ہے طعن فی النسب، و نیاۃ علی المیت غلام کا اباق سب کفر کے شعبے ہیں جس سے ایمان منجی زائل نہیں ہوتا ہے کفر دون کفر، نفاق دون نفاق کلی مشکک ہونے کی وجہ سے اس کے تمام افراد کا حکم یکساں نہیں ہوگا اور ان امور سے ایمان منجی کے زائل نہ ہونے کی دلیل وہی قرآنی آیات اور دیگر احادیث متواترہ ہیں، ان پر کفر کا اطلاق بطور تغلیظ و تشدید کے ہوا ہے یا بطور تشبیہ کے اس کو کافروں کے عمل کے مشابہ قرار دیا گیا ہے یعنی کفر کا اطلاق ان پر بطور مجاز کے واقع ہوا ہے۔

حدیث جریرؓ إذا أبق العبد لم تقبل له صلاة میں قبولیت باعتبار ثواب کے ہے ادائیگی سے نماز صحیح ہوگی ذمہ ساقط ہوگا دوبارہ قضاء لازم نہیں ہے لا تصح کے معنی میں نہیں ہے قبول کا استعمال دونوں معنی میں ہوتا ہے، قبول اثابت قبول اجزاء یہاں قبول اثابت مراد ہے۔ اور اگر اباق عبد بطور ارتداد ہو بایں معنی کہ بھاگ کر دار الحرب چلا جائے تو وہ مرتد ہو گیا اس صورت میں لم تقبل، لم تصح کے معنی میں ہوگا۔

### باب ”بیان کفر من قال مطرنا بنوء کذا و کذا“

حدیث زید بن خالد الجہنی، و حدیث أبی ہریرۃ، و حدیث ابن عباس

رضی اللہ عنہم أجمعین۔

مطرنا بنوء کذا      بکوکب کذا و کذا      صدق نوء کذا و کذا

نوء کوکب کے معنی میں ہے چاند کی اٹھائیس منزل ہے ہر منزل پر چاند تیرہ دن رہتا ہے اور ایک منزل میں چودہ دن اس طرح سال کے تین سو پینسٹھ دن ہوتے ہیں چاند جب کسی منزل میں داخل ہوتا ہے تو ایک ستارہ غروب ہوتا ہے اور دوسرا ستارہ طلوع ہوتا ہے اس طلوع و غروب ہونے والے ستارہ کو نوء کہتے ہیں اور ان ستاروں کا الگ الگ نام ہے۔

بارش ہوتی ہے تو اہل نجوم بارش کو ان ستاروں کی طرف منسوب کرتے ہیں، ہندی میں ان کو پنچتر کہا



جاتا ہے، آپ کے زمانہ کے کفار و مشرکین اور بہت سے اہل نجوم ان ستاروں اور پختروں کو بارش کے لیے مؤثر بالذات جانتے تھے اور بارش کو ان کی طرف منسوب کرتے تھے، ان کو مؤثر بالذات مان کر منسوب کرنا یہ شرک ہے۔ شرک عام طور سے چار قسم کا ہوتا ہے۔

(۱) واجب الوجود میں شرک، خدا کی طرح کسی دوسرے کے لیے وجود ذاتی ثابت کرنا۔

(۲) زمین آسمان اور سارے عالم کی تخلیق میں کسی کو شریک قرار دینا۔

(۳) تمام امور کلی و جزئی کی تدبیر میں کسی کو شریک ٹھہرانا۔

(۴) استحقاق عبارت میں کسی کو شریک قرار دینا۔

تمام امور کلی و جزئی کی تدبیر و تاثیر اور استحقاق عبادت میں تلازم ہے اس لیے کہ انعام و احسان اور منعم کی تعظیم و محبت میں تلازم ہے، ان تاروں اور پختروں میں تاثیر ماننا یہ شرک کی تیسری قسم ہے اور اس تاثیر ماننے کی وجہ سے ستاروں کی عبادت کرتے ہیں۔

النجومون ذهبوا إلى أن النجوم تستحق العبادة وإن عبادتها تنفع في الدنيا ورفع الحاجات إليها حق قالوا وقد تحقق أن بها أثرا عظيما في الحوادث اليومية وسعادة المرء وشقاوته وصحته ومرضه إن بها نفوسا مجردة عاقلة تبعثها على الحركة ولا تغفل عن عبادها فبنوا هياكل على أسماءها و عبدواها (حجة الله البالغة)

ستاروں کو مؤثر ماننے کا حکم: اہل نجوم کی طرح بہت سے مشرکین کا بھی یہی اعتقاد تھا کہ یہ ستارے اور پختر بارش برسانے میں مؤثر بالذات ہیں اس طرح کا اعتقاد کفر ہے جس کی بناء پر ان احادیث قدسیہ میں اما من قال مطرنا بنوء كذا و كذا فذاك كافر بی مؤمن بالکوکب کہا گیا ہے۔

(۲) حدیث ابن عباس میں أصبح من عبادي مؤمن بي و كافر بي کی جگہ أصبح من الناس شاكر و منهم كافر آیا، ایمان و کفر کے تقابل کے بجائے شکر و کفر کا تقابل ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ کفر باللہ مراد نہیں ہے بعض کفار بارش کی نسبت ستاروں کی طرف بطور تاثیر نہیں کرتے تھے بلکہ بطور سبب کے جیسے اور اسباب کی طرف اشیاء کی نسبت کی جاتی ہے تو کفر باللہ نہیں ہے مگر خدا کی ناشکری ہے انعام خدا کر رہا ہے اور وہ ان کی نسبت تاروں کی طرف کر رہا ہے جس کو بارش میں کسی درجہ میں دخل نہیں ہے اس لیے کہ اسباب تین طرح کے ہیں (۱) اسباب عادیہ جن سے عام طور سے

مُسبب کا ظہور ہو جاتا ہے جیسے کھانے سے بھوک کا زائل ہونا آگ سے کپڑے کا جلنا (۲) اسباب ظنیہ جن اسباب پر اکثر و بیشتر مسبب کا وجود و ظہور ہو جاتا ہے جیسے دواؤں پر شفاء کا ترتب (۳) اسباب وہمیہ جن پر مسبب کا وجود شاذ و نادر اور اتفاق سے ہو جاتا ہے۔

اسباب وہمیہ کی طرف انتساب صحیح نہیں ہے ان تاروں کے طلوع و غروب پر بارش کا وجود یہ اسباب وہمیہ کے قبیل سے ہے اس لیے اس کی طرف انتساب صحیح نہیں ہوگا۔ اور ان کی طرف منسوب کرنا کفرانِ نعمت ہوگا، اس لیے کہ ستاروں میں اگر اسباب کے درجہ میں تاثیر مان لی جائے تو اس کے جاننے کا کوئی ذریعہ نہیں ہے اس لیے کہ اگر بعض ستاروں کی تاثیر کا علم ہو جائے تو بھی کل ستاروں کی تاثیر کا علم تو کسی کو نہیں ہو سکتا ہے الگ الگ تمام ستاروں کی تاثیر کا علم نہیں ہو سکتا ہے تو ستاروں کے مجموعہ کی تاثیر کا علم بدرجہ اولیٰ نہیں ہو سکتا ہے جس طرح دواؤں میں مفردات کی الگ الگ تاثیر ہے پھر اس کے مجموعہ کی الگ تاثیر ہے جس سے معلوم ہوا کہ ستاروں کی تاثیر کا نظریہ بس خیال و وہم کے درجہ میں ہے۔ اور تاثیر ماننے کی وجہ سے کتنے لوگ گمراہ ہو گئے جس کی کوئی حقیقت نہ تھی۔ اس لیے بھی ان کی طرف انتساب ممنوع ہوگا جس سے اس کو کافر اور ناشکر کہا گیا ہے۔

فنزلت هذه الآية فلا أقسم بمواقع النجوم حتى بلغ وتجعلون رزقكم انكم تكذبون ستاروں کی طرف نسبت کرنے کے سلسلے میں صرف تجعلون رزقكم انكم تكذبون کا ٹکڑا نازل ہوا بقیہ حصہ کا شان نزول دوسرا ہے جیسا کہ ابن عباس سے بعض دیگر روایات میں اتنا ہی ٹکڑا منقول ہے۔

## باب ”علامة الإيمان حب علي رضي الله عنه وكذلك حب الأنصار وعلامة النفاق بغضهما“

حدیث انس، و حدیث براء، و حدیث اُبی ہریرہ، و حدیث اُبی سعید، و حدیث علی رضی اللہ عنہم اجمعین

الأنصار، ناصر کی جمع جیسے صاحب کی جمع اصحاب یا نصیر کی جمع جیسے شریف کی جمع اشراف۔  
الأنصار، الف و لام عہد کا ہے، مراد اوس و خزرج کے لوگ ہیں جو آپ پر ایمان لائے، یہ نام خود اللہ اور اس کے رسول نے ان کو دیا ہے۔ حضرت انس کی حدیث میں غیلان بن جریر کہتے ہیں: قلت

لانس ارایت اسم الانصار کنتم تسمون به ام سماکم اللہ قال بل سمانا اللہ . یہ نام ان بنی اولاد اور حلفاء و موالی سب پر بولا جاتا ہے زید بن ارقم کی حدیث قالت الأنصار یا رسول اللہ لكل نبی اتباع و أنا قد اتبعناک فادع اللہ ان يجعل اتباعنا منا فدعابه .

رسول اللہ ﷺ کے ساتھ انصار نے جو قربانی دی، اس کے نتیجے میں رسول اللہ ﷺ کی دشمنی میں دیگر قبائل عرب نے انصار سے بھی دشمنی کی پھر آپ کے ساتھ ان لوگوں نے جو قربانی دی اس کی وجہ سے یہ حضرات بہت سی خوبی اور فضیلت والے ہو گئے جس کی وجہ سے دوسرے ان پر حسد کر سکتے تھے جو بالآخر ان سے بغض تک پہنچ جائے گا، پھر یہ نبی ﷺ تک چلا جائے گا اس لیے آپ نے فرمایا: مومن مخلص کی علامت انصار سے محبت کرنا ہے اور ان سے بغض نفاق کی علامت ہے، حضرت براء کی حدیث میں من أحب الأنصار فحبی أحبهم ومن أبغض الأنصار فبغضی أبغضهم ہے ان حضرات سے کسی ذاتی امر کی وجہ سے کسی کو دشمنی ہو وہ اس میں داخل نہیں ہے، انصار ہونے کی بناء پر جو بغض ہو گا وہ علامت نفاق ہے اور اس کے مخاطب وہ لوگ ہیں جو اپنے ایمان کا اظہار کرتے ہیں ان کے لیے ان حضرات کی محبت علامت ایمان اور ان حضرات سے بغض علامت نفاق ہے رہ گئے کفار وہ لوگ تو اس سے بھی بڑے بڑے گناہ کر رہے ہیں اس لیے ان کے لیے ان سے بغض کو علامت نہیں بتلایا گیا۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ کی محبت: حضرت علی رضی اللہ عنہ سے محبت علامت ایمان اور بغض علامت نفاق ہونے کی وجہ ان سے نبی کریم ﷺ کا محبت کرنا اور اسلام کی نصرت میں ان کا کارنامہ ہے، جس سے ان کو بڑی فضیلت حاصل ہوئی، اب اگر کوئی ان اوصاف کی بناء پر محبت کرتا ہے تو یہ درحقیقت نبی کریم ﷺ سے محبت کی دلیل ہے اور اگر ان امور کی وجہ سے بغض رکھتا ہے تو وہ شخص درحقیقت نبی کریم ﷺ سے بغض رکھنے والا ہو گا یہی حال تمام مہاجرین و انصار اور دیگر صحابہ کا ہے اسی لیے آپ نے فرمایا: فمن أحبهم فحبی أحبهم و من أبغضهم فبغضی أبغضهم . ان حضرات سے کسی ذاتی امر کی بناء پر دشمنی ہوگی تو اس میں داخل نہیں ہے یہ معصیت ضرور ہے اس سے توبہ کرنا چاہیے ان حضرات کے فضائل کو یاد کرنا چاہیے اور ہم مسلمانوں کو دین و دنیا کی جو نعمت ملی ہے یہی حضرات اس کے واسطہ اور ذریعہ ہیں ایسے لوگوں سے کسی طرح کا بغض ہو یہ حد درجہ کفران نعمت ہے۔

## باب ”بیان نقصان الایمان بنقص الطاعات

## وإطلاق لفظ الکفر علی غیر الکفر باللہ“

حدیث عبداللہ بن عمر، و حدیث اُبی سعید الخدری،

و حدیث اُبی ہریرۃ رضی اللہ عنہم اجمعین۔

فبانی رأیتکُنْ أَکْثَرُ أَهْلِ النَّارِ اس سے مخاطب عورتیں مراد نہیں ہیں بلکہ مطلق عورتیں ہیں۔ کیوں کہ دوسری حدیث میں ہے: اطلعت علی النار فرأیت أَکْثَرُ أَهْلِهَا النِّسَاءَ۔ رواہ البخاری وغیرہ من حدیث عمران بن حصین۔

آپ کا یہ دیکھنا لیلۃ المعراج میں ہوا اس طرح صلاۃ کسوف میں بھی دیکھا اور وہ ایسی عورتیں تھیں جو بری صفات سے متصف تھیں حدیث جابر میں ہے وَأَکْثَرُ مَنْ رَأَتْ فِيهَا مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِيْنَ اَنْتُمْ اَفْشِيْنَ و اِنْ سَلَنْتُمْ بِخَلْنٍ و اِنْ سَأَلْتُمْ اَلْحَفْنَ و اِنْ اَعْطَيْتُمْ لَمْ يَشْكُرْنَ۔ امرأۃ جزلة ذات عقل و رأی سمجھ دار عورت، لعن طعن کی کثرت کے مقابلہ میں کثرت استغفار کا حکم ہے۔

تکفرون العشير الخلیط یہاں پر زوج و شوہر مراد ہے۔ کفر کی مختلف اقسام کفر باللہ کفر بالحقوق و النعم، کفر دون کفر یہاں پر کفر باللہ اور اس کے اقسام مراد نہیں ہیں جو مذہب و ملت سے خارج کرنے والا ہوتا ہے کفر باللہ کی چار قسم ہے (۱) زبان و دل سے انکار و تکذیب۔ اس کو کفر انکار کہا جاتا ہے۔ (۲) دل میں تصدیق ہے مگر زبان سے انکار و تکذیب یہ کفر جھوٹ ہے۔ (۳) دل میں تصدیق زبان سے اقرار مگر التزام طاعت نہیں ہے اس کو کفر عناد کہا جاتا ہے۔ (۴) دل میں انکار و تکذیب زبان سے اقرار اس کو کفر نفاق کہا جاتا ہے۔

یہاں پر کفر بالحقوق سے احسان فراموشی مراد ہے۔ یہ کفر مذہب و ملت سے خارج نہیں کرتا ہے۔ جہنم میں زیادہ ہونے کی وجوہات میں ایک وجہ یہ بھی ہے کہ ان کی وجہ سے مرد بہت سے غیر مناسب کام کرتا ہے جس کا سبب یہی ہیں، جس سے اس گناہ میں ان کی بھی شرکت ہوتی ہے۔

ما رأیت من ناقصات عقل و دین ترجمہ: عقل و دین کم ہوتے ہوئے عقلمند آدمی کو بے عقل

کرنے والی تم سے زیادہ میں نے کسی کو نہیں دیکھا، عقل و ضبط کی کمی کی وجہ سے دو عورت کی شہادت ایک مرد کی شہادت کے برابر ہے دین میں کمی سے مراد عبادت نماز اور اس کے ثواب سے محرومی اسی طرح روزہ کو اس کے وقت مقرر میں ادائیگی سے محرومی اگرچہ اس پر گناہ و عذاب نہیں ہوگا، مگر دین کے نقص کے لیے گناہ و عذاب لازم نہیں ہے۔ المؤمن القوی خیر من المؤمن الضعیف۔

اللعن: لعنت خدا کی رحمت سے دور کرنا چوں کہ ہم کو کسی کا حال اور خاتمہ معلوم نہیں ہے لہذا کسی شخص کے لیے لعنت کرنا صحیح نہیں ہے الا یہ کہ ہم کو اس کا کفر پر خاتمہ معلوم ہو، البتہ اوصاف کی بناء پر لعنت صحیح ہے۔

عمرو بن ابی عمرو عن المقبري عن أبي هريرة المقبري سعيد بن أبي سعيد بھی ہیں اور ان کے باپ ابو سعید بھی ہیں، یہاں پر سعید ہیں یا ابو سعید رواۃ کا اختلاف ہے، عمرو کے بعض تلامذہ ابو سعید کہتے ہیں اور بعض سعید، دارقطنی نے سعید کو ترجیح دیا ہے، مگر اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا ہے اس لیے کہ دونوں ثقہ ہیں۔

## باب ”إطلاق اسم الكفر على من ترك الصلاة“

حدیث ابی ہریرۃ، و حدیث جابر رضی اللہ عنہما

حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ: إذا قرأ ابن آدم السجدة آیت سجدہ یا ویلہ یا ویلی ویل بمعنی ہلاکت ہے، جو ہلاکت میں واقع ہو اس کے لیے یہ کلمہ کہا جاتا ہے الف ندبہ کے لیے ہے۔

فأبیت: شیطان کا انکار تکبر علی اللہ کی بناء پر تھا جس کی وجہ سے وہ فعل کفر اور وہ کافر ہوا، آیت سجدہ پر سجدہ کرنا واجب، ترک کرنا معصیت ہوگا اگر واجب نہ ہو تو معصیت نہ ہو کر ثواب سے محروم ہوگا، واجب و مستحب ہونے کے دلائل اس سے الگ ہر ایک کے پاس موجود ہیں اور اس حدیث سے وجوب پر استدلال تام نہیں ہے اس لیے کہ آیت سجدہ پر سجدہ نہ کرنا اور نوع کا عمل ہے یعنی تہاؤن کی بناء پر جو معصیت ہے اور شیطان کا ترک سجدہ اور نوع کا عمل ہے یعنی استکبار کی بناء پر، جو کفر ہے۔

حدیث جابر ان بین الرجل و بین الشک و الکفر ترک الصلوۃ، آدمی اور اس کے کفر و شرک کے درمیان نماز حائل ہے کہ نماز پڑھنا کافر ہونے سے بچا لیتا ہے اور ترک صلوۃ آدمی کو کافر بنا

دیتا ہے، لہذا وصلۃ محذوف ہوگا ان الوصلۃ بین الرجل و بین الکفر ترک الصلوۃ۔ ترک صلوۃ موجب کفر ہوا، اسی طرح ترک سجدہ موجب جہنم ہوا۔

**ترک صلوۃ:** ترک صلوۃ انکار کی وجہ سے ہو تو باتفاق علماء یہ کفر ہے۔ اگر اس کے واجب ہونے کا اعتقاد ہو مگر تکاسل وستی کی بناء پر ترک کر رہا ہے تو اس کے کفر میں علماء کا اختلاف ہے، امام احمد کے یہاں یہ کفر ہے، ان کی دلیل یہ (۱) حدیث جابر ہے: ان بین الرجل و بین الشک ترک الصلوۃ اور (۲) عبداللہ بن شقیق کی روایت قال کان أصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یرون شیئاً من الأعمال ترکہ کفر غیر الصلاۃ رواہ الترمذی۔ اور (۳) حدیث بریدہ قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول العهد الذی بینا و بینہم الصلاۃ فمن ترکها فقد کفر رواہ الخمسة اور (۴) حدیث انس عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم من ترک الصلاۃ متعمداً فقد کفر جہاراً أخرجه الطبرانی۔

قال الدار قطنی رواہ أبو النضر عن جعفر عن ربيع عن أنس موصولاً وخالفه علي ابن الجعد فرواه عن أبي جعفر عن الربيع مرسلًا وهو أشبه بالصواب۔ (۵) وعن عمرو بن العاص عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم من حافظ علیها كانت نوراً و برهاناً و نجاتاً يوم القيامة و من لم يحافظ علیها لم یکن له نوراً ولا برهاناً ولا نجاتاً و كان يوم القيامة مع قارون و أبي بن خلف رواہ أحمد۔

ائمہ ثلاثہ اور ایک روایت احمد کی ہے کہ ترک صلاۃ گناہ کبیرہ ہے، اور کفر خارج از ملت ہو ایسا نہیں ہے ابن قدامہ نے کہا: هذا قول اکثر الفقهاء و قول أبي حنيفة ومالك والشافعي پھر حضرت حذیفہ کا قول نقل کیا: انه قال یأتی علی الناس زمان لا یبقی معهم من الإسلام إلا قول لا إله إلا الله فقیل له و ما یفعلهم قال تنجیهم من النار اسی طرح ابن مسعود کا قول کہ ایک ایسے غلام نے بکری ذبح کی جو نماز نہیں پڑھتا تھا، اور عورتوں نے کہا کہ ہم نے بسم اللہ سکھا دیا تھا اس موقع پر ابن مسعود نے کہا اس کا ذبیحہ کھاؤ، خال کی جامع سے ایک روایت نقل کیا کہ ایک مرتبہ آپ قبا سے تشریف لا رہے تھے تو ایک غلام کا جنازہ تھا جو کبھی پڑھتا تھا کبھی نماز نہیں پڑھتا تھا، آپ نے فرمایا کلمہ پڑھتا تھا لوگوں نے کہا ہاں تو آپ نے اس کے غسل و تکفین اور نماز اور دفن کا حکم دیا پھر ابن قدامہ فرماتے ہیں:



ذلك اجماع المسلمين فانا لا نعلم في عصر من الأعصار أحداً من تارك الصلاة ترك  
تغسله والصلاة عليه ودفنه في مقابر المسلمين ولا منع ورثته ميراثه ولا منع هو ميراث  
مورثه ولا فرق بين زوجين لترك الصلاة أحدهما..... ولو كان كافراً ثبتت هذه الأحكام  
كلها ولا نعلم بين المسلمين خلافاً ان تارك الصلاة تجب عليه قضاءها ولو كان  
مرتداً لم يجب عليه قضاء صلاة ولا صيام اس کے علاوہ وہ تمام حدیثیں ہیں جن میں لا إله  
إلا الله پر دخل الجنة کو مرتب کیا ہے اور اس طرح شفاعت کی احادیث اور عبادۃ بن صامت کی  
حدیث جس میں پنج وقتہ نماز کی پابندی کرنے والے کو کہا گیا ہے کہ: كان له عند الله عهد أن يدخله  
ومن لم يأت بهن فليس له عهد إن شاء عذبه وإن شاء أدخله الجنة لهذا اس کے خلاف  
احادیث کی تاویل کرتے ہوئے کہا جائے گا کہ وہ تغلیظ کے طور پر ہے یا کافر بطور تشبیہ کے ہے بطور  
حقیقت کے نہیں ہے، جیسے سبب المسلم فسوق وقتاله کفر یا من رغب عن أبيه فهو كافراً  
ایما امرء قال لأخيه كافر فقد باء بها أحدهما یا من أتى حائضاً أو امرأة في دبرها فقد  
كفر بما أنزل على محمد یا مطرنا بنوء كذا فهو كافر وغیرہ اس طرح کی احادیث میں  
وعید تغلیظ و تشدید کے طور پر محمول ہے، اسی طرح یہاں پر فرمایا گیا ہے یعنی بطور تشبیہ فرمایا کہ (۱) یہ فعل  
کفار ہے جس کی وجہ سے اس کو کافر اور اس فعل کو کفر کہا گیا ہے۔

(۲) اس کا انجام کفر ہوگا قال ابن حبان إذا اعتاد المرء ترك الصلاة ارتقى الى ترك  
غيرها من الفرائض وإذا اعتاد ترك الفرائض أدى ذلك إلى الجحد فأطلق اسم النهاية  
التي هي آخر شعب الكفر على البداية التي هو أولها.

(۳) بطور تغلیظ و تشدید فرمایا گیا ان تمام تاویلات میں کفر کا اطلاق بطور مجاز ہوگا۔

(۴) اس تاویل پر کفر کا اطلاق بطور حقیقت ہے کہ ایمان اور ایمان کے جتنے شعبے ہیں سب پر ایمان  
کا اطلاق ہوتا ہے ایمان بضع وسبعون شعباً اعلاها لا إله إلا الله وادناها اماطة الأذى  
اسی طرح کفر کے جتنے شعبے ہیں سب پر کفر کا اطلاق ہوتا ہے شارع نے جس پر ایمان یا کفر کا اطلاق کیا  
ہے اس اطلاق پر علماء کا کوئی اختلاف نہیں ہے اختلاف اس میں ہے شارع کا یہ اطلاق بطور حقیقت ہے  
یا بطور مجاز، اس تقریر پر یہ اطلاق بطور حقیقت ہوگا۔

(۲) کونسا شعبہ ایمان ہے کونسا شعبہ کفر ہے اس کا علم شارع کے بیان سے حاصل ہوگا۔

(۳) ایک آدمی میں شعبہ کفر و ایمان دونوں جمع ہو سکتے ہیں جس طرح بعض مرتبہ مامورہ میں حسن اور قبح دونوں جمع ہوتے ہیں معتزلہ و خوارج کے یہاں دونوں جمع نہیں ہو سکتے ہیں۔

(۴) کفر کے شعبہ کے پائے جانے سے شارع کبھی کافر کا اطلاق کرتا ہے کبھی اطلاق نہیں کرتا ہے جس طرح ہر چیز کے جاننے پر عرف میں عالم کا اطلاق نہیں کیا جاتا ہے۔

(۵) بعض کفر ایسا ہے جس سے آدمی مذہب سے خارج ہو جاتا ہے اور بعض کفر ایسا ہے جس سے مذہب سے خارج نہیں ہوتا ہے جس کی وجہ سے کفر دون کفر ثابت ہوتا ہے اسی طرح فسق و ظلم و نفاق وغیرہ ہے اسی طرح کی بات ابن عباس رضی اللہ عنہ سے ثابت ہے، بعض شعبہ کفر ایسا ہے جس سے احتراز ایمان کے لیے شرط ہے جیسے وضوء صحت نماز کے لیے شرط ہے کفر باللہ سے احتراز ایمان کی صحت کے لیے شرط ہے اس کفر باللہ کے ہونے پر نہ ایمان بالرسول مفید نہ ایمان بالملائکہ وغیرہ صحیح، ایسا کفر مذہب و ملت سے خارج کر دے گا۔

ترک صلاۃ ایسا کفر نہیں ہے جس سے احتراز، ایمان بجمع الامور کی صحت کے لیے لازم و ضروری ہو جس کی وجہ سے ترک صلاۃ پر کفر کا اطلاق بطور حقیقت ہوگا اور وہ کفر ایسا ہوگا جو مذہب سے خارج کرنے والا نہیں ہوگا، عبادۃ بن صامت کی حدیث خمس صلوات افترضھن اللہ من أحسن وضوءھن و صلاھن بوقتھن و أتم رکوعھن و خشوعھن کان له عند اللہ عہد أن یغفر له و من لم یفعل فلیس للہ عہد ان شاء عذبه و إن شاء غفر له رواہ أبو داؤد و النسائی۔ حدیث ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ: أول ما یحاسب به العبد یوم القیامۃ الصلوۃ المکتوبۃ فان اتمھا و إلا قیل انظروا هل له تطوع رواہ الترمذی جس سے معلوم ہوا کہ نماز کی کمی کیت کے اعتبار سے ہو یا کیفیت کے اعتبار سے ہو مومن رہتا ہے اور اس کی تلافی کی جائے گی، عبادہ کی روایت میں ایمان کے بعد ادخلہ اللہ الجنة علی ما کان من العمل متفق علیہ اس طرح اور دیگر روایات جن میں لا إله إلا اللہ پر دخول جنت مرتب ہے اور شفاعت کی احادیث اور آیت إن اللہ لا یغفر أن یشرك به و یغفر ما دون ذلك اور اس طرح کی دیگر احادیث متواترہ و مشہورہ کی بناء پر جمہور علماء کہتے ہیں کہ ترك صلوۃ تھا و نا ایسا کفر نہیں ہے جو موجب خلود فی النار ہو۔

## باب ”أی الأعمال أفضل“

حدیث ابی ہریرۃ، و حدیث ابی ذر، و حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہم اجمعین  
حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ: أی الأعمال أفضل کبھی عمل کا اطلاق عام ہوتا ہے عمل قلبی اور عمل  
جوارح پر، اور کبھی عمل کا اطلاق فقط عمل جوارح پر ہوتا ہے یہاں پر عمل عام ہے اس لیے آپ نے جواب  
میں ایمان باللہ فرمایا اس کے بعد جہاد فی سبیل اللہ پھر حج مبرور کو ارشاد فرمایا، حدیث ابو ذر میں  
بھی أی الأعمال أفضل میں اعمال عام ہیں، عمل قلبی اور عمل جوارح کو اس میں بھی پہلے ایمان باللہ  
اور جہاد کو افضل فرمایا گیا اور حدیث ابن مسعود میں أی العمل أفضل میں عمل سے عمل جوارح مراد ہے،  
اس لیے جواب میں الصلوٰۃ علی موافقتها پھر بر الوالدین پھر جہاد فی سبیل اللہ ارشاد فرمایا، اس  
طرح کے سوالات کے جواب میں احادیث مختلف ہیں۔

(۱) حدیث ابو ہریرہ میں سب سے افضل ایمان باللہ پھر جہاد پھر حج۔

(۲) حدیث ابو ذر میں ایمان باللہ اور جہاد۔

(۳) حدیث ابن مسعود میں الصلوٰۃ لمیقاتها پھر بر والدین پھر جہاد۔

(۴) اور حدیث عبداللہ بن عمرو بن العاص أی الإسلام خير کے جواب میں تطعم الطعام  
وتقرأ السلام علی من عرفت أولم تعرف۔

(۵) حدیث ابو موسیٰ الاشعری میں من سلم المسلمون من لسانہ ویدہ۔

اس طرح سے مختلف جواب دینے کی علماء نے مختلف توجیہ کی ہے۔

(۱) احوال کے اختلاف سے (۲) اشخاص کے مختلف ہونے پر (۳) اغراض کے مختلف ہونے  
سے یعنی یہ خیر و افضل ہر حالت میں یا ہر شخص کے لیے یا ہر مقصد کے اعتبار سے نہیں بلکہ یہ خیر و افضل  
ایک حالت میں ہے دوسری حالت میں نہیں ہے ایک شخص کے لیے ہے، کہ دوسرے شخص کے لیے نہیں،  
یا اس مقصد و غرض کے لیے ہے، ہر غرض اور مقصد کے اعتبار سے یہ فضیلت نہیں ہے، فضیلت کی وجوہات  
مختلف ہوتی ہیں کبھی ایک نوع کو دوسرے نوع پر فضیلت دینا مقصود ہوتا ہے کبھی زمانہ کے اعتبار سے کبھی  
مکان کے اعتبار سے کبھی ایک شخص کے لیے اس کے احوال کے اعتبار سے۔

(۴) اسم تفضیل کا استعمال کبھی اپنے حقیقی معنی میں ہوتا ہے، جس میں اس کو دوسرے پر فضیلت دینا مقصود ہوتا ہے اور کبھی کبھی اس کا استعمال مطلقاً فضیلت اور زیادتی کے بیان کے لیے ہوتا ہے بغیر دوسرے کا لحاظ کئے ہوئے، ایسی صورت میں افضلہا معنی میں من افضلہا کے ہوگا من افضل الأعمال الایمان باللہ والحج والجهاد وبر الوالدین والصلاة علی موافقتها وغیرہا۔

حج مبرور کی تعریف: (۱) حج مقبول، جس کی علامت یہ ہے کہ حج کے بعد اس کے احوال قبل الحج سے بہتر ہوں۔ (۲) من حج لله فلم یفسق ولم یرفث۔

(۳) حدیث میں حج مبرور کی تعریف ما فیہ طیب الکلام واطعام الطعام ہے۔

حدیث ابو ذر بروایت ہشام بن عروہ تعین صانعاً أو تصنع الآخرق ہے، مگر زہری کہتے ہیں کہ ہشام بن عروہ ضائعاً روایت کرتے ہیں بالضاد المعجمہ جو تصحیف ہے اور زہری کی روایت صانعاً بالصاد المہملۃ ہے یہی صحیح ہے، الآخرق کے مقابل کی وجہ سے آخرق بے ہنر کو کہتے ہیں جو کوئی پیشہ نہ جانتا ہو اور روٹی کا محتاج ہو، صانع کاریگر جیسے بوہی لوہار، سونار، درزی، کپڑا بننے والا، اور ضائع عیال دار مفلس تکف شرک عن الناس نفس کف یہ بھی فعل کے قبیل سے ہے جس پر ثواب مرتب ہوگا ترک فعل اگر بطور کف ہوگا تو ثواب ملے گا اگر بطور کف نہیں ہے تو ثواب نہیں ملے گا۔

حدیث ابن مسعود: الصلاة لم یقاتها اس کے وقت مقررہ میں چاہے وہ اول ہو یا ثانی یا آخر ہاں اگر کسی اور دلیل سے اس کے کسی جزء میں عمل کرنا دوسرے جزء میں عمل سے افضل ہو تو یہ ہو سکتا ہے مگر اس حدیث سے اس پر استدلال صحیح نہیں ہے اور ابن مسعود کی بعض روایات میں جو اول وقت آیا ہوا ہے وہ شاذ ہے۔

بر والدین بر کا لفظ ایسا عام و جامع ہے جس میں والدین کے سارے حقوق داخل ہیں۔

### باب ”بیان کون الشریک من اکبر الكبائر“

حدیث عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ: أی الذنب أعظم عند الله قال أن تجعل لله نداً وهو خلقك۔  
توحید کے چار مرتبے بیان کئے جا چکے ہیں (۱) توحید باعتبار واجب الوجود (۲) زمین و آسمان اور جملہ اشیاء کی تخلیق کے اعتبار سے توحید ان دو درجہ کے اعتبار سے خدا کی توحید کا عام طور سے کوئی منکر نہیں

ہے۔ (۳) تمام امور کلیہ و جزئیہ کی تدبیر کے اعتبار سے توحید (۴) استحقاق عبادت کے اعتبار سے توحید تیسری اور چوتھی قسم کی توحید میں اختلاف ہے انبیاء کی بعثت خاص طور سے ان ہی دو قسم کی توحید کے بیان میں ہے اس سے پہلی دو قسم کی توحید لوگوں کے درمیان مسلم تھی اختلاف تیسری و چوتھی قسم کی توحید میں تھا توحید کی چار قسم کی وجہ سے شرک کے اقسام چار ہو گئے۔ (۱) واجب الوجود میں کسی کو شریک کرنا (۲) زمین و آسمان اور جملہ اشیاء کی تخلیق میں کسی کو شریک کرنا (۳) امور کلیہ یا جزئیہ کی تدبیر میں کسی کو شریک کرنا (۴) استحقاق عبادت میں کسی کو شریک ٹھہرانا، دنیا میں زیادہ تر شرک تدبیر اور عبادت میں پایا جاتا ہے اور اس میں شرک کرنے والے مختلف قسم کے ہیں العبادۃ غایۃ الحب بغایۃ الذل والخضوع مع الاعتقاد والشعور بان للمعبود سلطۃ غیبیۃ فوق الاسباب یقدرها علی النفع والضرر فکل دعاء وثناء وأو تعظیم یصاحبه هذا الاعتقاد والشعور فهو عبادۃ اور شرک فی تدبیر الأمور الکلی والجزئی اعتقاد کون الشئ مدبراً فی العالم موثراً فی العالم بارادته من غیر احتیاج إلى إرادة الله وذلك بتفویض الله تعالى ذلك الیه واما اعتقاد کونه مدبراً و موثراً محتاجاً فی تدبیره وتأثیره الی مشیۃ الله و ارادته فلیس ذلك بشرک لقوله تعالى والمدبرات أمرا وكذا اعتقاد کونه واسطۃ بینہ وبين الله كذلك لیس بشرک لکون الملائکۃ والرسل وسائط بین الله والخلائق۔

غیر اللہ کو تدبیر میں شریک کرنے کا مطلب یہ ہے کہ وہ تدبیر و تصرف میں خود مختار ہیں خدا کی مشیت و ارادہ جزئیہ پر موقوف نہیں ہے گرچہ خود خدا نے اس کو اپنی تدبیر میں شریک کیا جس کی وجہ سے جب چاہے اس کو اس سے الگ کر دے، اور عبادت میں شریک کا مطلب ہے جس کی عبادت کر رہا ہے اس کے ساتھ غایت محبت و خضوع کا معاملہ کرے اس اعتقاد کے ساتھ کہ فوق الاسباب اس کو قدرت ہے نفع و ضرر پر۔

فأنزل الله تصديقها والذين لا يدعون مع الله إلهاً آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق أثاماً. حدیث میں قتل مقید بقتل الاولاد اور زنا مقید بحلیۃ الجار ہے اور آیت میں مطلق قتل اور اسی طرح مطلق زنا کا ذکر ہے، مگر آیت سے استدلال صحیح ہے اس لیے کہ حدیث میں مذکور جرم کی قباحت زیادہ بڑھی ہوئی ہے۔

## باب ”الکبائر“

حدیث ابی بکرۃ و حدیث انس، و حدیث ابی ہریرۃ، و حدیث

عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہم اجمعین۔

﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾ ﴿وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ﴾ ﴿إِنْ قَتَلْتَهُمْ كَانَ خِطَاً كَبِيراً﴾ ﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ آیات قرآنی و احادیث کی روشنی میں گناہ کا صغیرہ و کبیرہ کی طرف منقسم ہونا بالکل واضح ہے مگر کبیرہ و صغیرہ کی تعریف میں علماء کے مختلف اقوال ہیں، بعض حضرات کہتے ہیں کہ معصیت پر اقدام بے خونی کے ساتھ ہو وہ کبیرہ ہے اور وہی گناہ خوف و ندامت کے ساتھ ہو تو صغیرہ ہے اس بناء پر وہ گناہ کبھی صغیرہ اور کبھی کبیرہ ہو جائے گا لیکن کبیرہ و صغیرہ کی طرف تقسیم قرآن و حدیث و اجماع امت و قیاس سے ثابت ہے، اور صغیرہ و کبیرہ پر بہت سے احکامات دنیا میں مرتب ہوتے ہیں اس لیے اس کی ایسی تعریف جس سے دنیا میں احکام مرتب ہوں ضروری ہے بعض حضرات نے کبائر کی تعداد متعین کیا ہے پھر ان میں آپس میں اختلاف ہے کوئی اس کی تعداد سات کوئی دس کوئی ستر کہتا ہے بعض حضرات کہتے ہیں کچھ ذنوب و معاصی ایسے ہیں کہ ان کے کبیرہ ہونے کی تصریح ہے اسی طرح کچھ معاصی و ذنوب ایسے ہیں کہ جن کے صغیرہ ہونے کی تصریح ہے اور کچھ ذنوب ایسے ہیں جن کے بارے میں سکوت ہے ان میں صغیرہ اور کبیرہ کسی ایک کی تصریح نہیں کی گئی، تو ایسے گناہ کے مفاسد کو ان گناہوں کے مفاسد سے موازنہ کر لیا جائے جس کے کبیرہ یا صغیرہ ہونے کی تصریح ہے پھر جس کے موافق ہو اس کا حکم اس پر جاری کیا جائے گا بعض علماء نے کبیرہ کی تعریف کرتے ہوئے کہا کہ جس معصیت و گناہ میں دنیا میں حد یا آخرت میں عذاب نار کی وعید ہو یا اس پر لعنت یا غضب ہو وہ کبیرہ ہے جس میں اس طرح کی کوئی بات نہ ہو وہ صغیرہ ہے۔

بعض حضرات کہتے ہیں جن گناہوں کے لیے حسنات کفارہ ہوں یا کبائر سے اجتناب کفارہ ہو وہ صغیرہ

اور جن کے لیے حسنات یا کبائر سے اجتناب کفارہ نہیں ہیں بلکہ ان کے لیے توبہ لازم ہے وہ کبیرہ ہیں۔

حدیث ابوبکرۃ رضی اللہ عنہ: اس میں اشراک باللہ، عقوق والدین اور شہادت زور کا ذکر ہے اور حدیث



انس میں قتل نفس کا اضافہ ہے اور حدیث ابو ہریرہ میں سبع موبقات ہے، جس میں سحر، اکل مال الیتیم، اکل الربوا، التولی یوم الزحف، و قذف المحسنات کے سوا شرک باللہ اور قتل نفس بھی ہے، اور حدیث عبداللہ بن عمرو میں ماں و باپ کو سب و شتم مذکور ہے، اس طرح ان چاروں احادیث میں شرک، عقوق والدین، شہادۂ زور، قتل نفس سحر، اکل مال الیتیم، اکل الربوا، التولی یوم الزحف، قذف الجھنات اور سب و شتم والدین کا تذکرہ ہے۔

السحر هو علم يستفاد من حصول ملكة نفسانية تقتدر بها على افعال غريبة

لاسباب خفية .

ساحرتین قسم کے ہوتے ہیں۔ (۱) بعض ان میں محض اپنی ہمت و توجہ سے اثر انداز ہوتے ہیں (۲) بعض ان میں افلاک و عناصر کے مزاج سے استعانت لیتے ہیں تو کوئی افلاک کی روحانیت سے کوئی اعداد کے اسرار سے تو کوئی شیاطین سے (۳) اور ان میں سے بعض دوسرے کے قویٰ متخیلہ میں تصرف کرتے اور طرح طرح کے خیالات اور صورتیں اس کے متخیلہ میں القاء کرتے ہیں جس کی وجہ سے وہ شخص اس کو خارج نفس الامر میں دیکھنے لگتا ہے، مگر وہ خارج نفس الامر نہیں ہوتا فیخیلہم من سحرہ انہا تسعی کا منظر ہوتا ہے، پہلے دو درجہ کے سحر کا واقعی وجود ہوتا ہے، تیسرے درجہ کے سحر کی کوئی واقعی حقیقت نہیں ہوتی بس تخیل ہی تخیل ہے۔

سحر کی بہت سی اقسام ہیں (۱) کسی میں ایسے اقوال و افعال کا ارتکاب ہوتا ہے جو کفر ہے اسی طرح ایسا اعتقاد ہوتا ہے جو کفر ہے ایسا سحر کفر ہے (۲) کسی میں محرمات و معاصی کا ارتکاب ہوتا ہے ایسا سحر معاصی کے قبیل سے ہوگا (۳) بعض سحر ایسا ہے جس میں نہ اضرار ہے نہ ارتکاب کفر و معاصی ہے نہ نجاست کا استعمال ہے، نہ مفضی الی المعصیت ہے وہ سحر فی نفسہ مباح ہوگا۔ قال الشامی ان القول بان السحر کفر علی الاطلاق خطأ و يجب البحث عن حقیقته فان کان فی ذلك رد ما لزم فی شرط الایمان فهو کفر والا فلا۔ قال ابن حجر فی قواطع الاسلام قد تقع بما هو کفر من لفظ او اعتقاد او فعل و قد تقع بغيره فلیس کل ما یسمى سحرا کفرا اذ لیس التکفیر به لما یرتب علیہ من الضرر بل ما یقع به مما هو کفر۔ معجزہ و سحر میں فرق: معجزہ واقع نفس الامر میں براہ راست خدا کا فعل ہوتا ہے، جو نبی کے ہاتھ پر

ظاہر ہوتا ہے، اور سحر علم و فن کے قبیل سے ہے اس کا وجود و ظہور اسباب کے تحت ہوتا ہے جس کی بناء پر جو کوئی ان اسباب کو استعمال کرے گا اس پر وہ ثمرہ مرتب ہوگا البتہ سحر میں وہ اسباب عام طور سے لوگوں کی نظر سے مخفی ہوتا ہے، معجزہ و سحر میں یہ فرق واقع و نفس الامر کے اعتبار سے ہے، مگر سحر میں سبب مخفی ہوتا ہے، جس سے معجزہ کے مشابہت کا دھوکہ ہو جاتا ہے جاہل کو اس طرح معجزہ و سحر میں فرق محسوس کرانا دشوار ہے اس لیے دونوں کے درمیان فرق دیگر دلائل یعنی دونوں کی سیرت و احوال اور دونوں کی تعلیمات سے ان میں فرق کر لیا جاتا ہے۔

التولی یوم الزحف: میدان جنگ سے بھاگنا الزحف العیش الکثیر تسمیۃ بالمصدر میدان جنگ میں ثابت قدم رہنا ضروری ہے یا ایہا الذین آمنوا إذا لقیمت فئۃ فاثبتوا، یا ایہا الذین آمنوا إذا لقیمت الذین کفروا زحفاً فلا تولوہم الادبار ومن یولہم یومئذ دبرہ إلامتحرفالقتال أومتحیزا إلی فئۃ فقد باء بغضب من اللہ وماواد جہنم وبئس المصیر متحرفاً لقتال کا مطلب یہ ہے کہ وہ پیٹر ابدلتے ہوئے ایک طرف ہو گیا، تاکہ قتال کرنا آسان ہو، یہ بھاگنا جنگی تدبیر کے طور پر ہو کہ قتال آسان اور زیادہ موثر ہو اور متحیزاً إلی فئۃ کا مطلب یہ ہے کہ ایسی جماعت مسلمین کی طرف جس سے نصرت و مدد حاصل ہو سکتی ہو، بھاگ آیا ہوتا کہ ان کی مدد سے دوبارہ حملہ کرے، اور اس جماعت مسلمین کا جس سے نصرت و مدد حاصل ہو سکتی ہو، قریب ہونا کوئی ضروری نہیں ہے۔ ابن عمر کی حدیث میں ہے کہ وہ لوگ بھاگ کر آئے اور آپ سے کہا کہ نحن الفرارون فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم بل أنتم العکارون أنا فئتکم وفئۃ المسلمین جس سے معلوم ہوا کہ امام اور خلیفہ جو اپنے دار الحکومت میں ہے وہاں جانا بھی متحیزاً إلی فئۃ میں داخل ہے فرار ہو کر ایسی جماعت مسلمین میں جانا جس سے نصرت و مدد نہ ملے جائز نہ ہوگا، مگر میدان جنگ سے بھاگنا گناہ کبیرہ اس وقت ہے جب کافروں کا لشکر مسلمانوں کے لشکر سے دوگنا یا اس سے کم ہوا اگر دو گنے سے زائد ہے تو فرار جائز ہوگا آیت قرآنی الآن خفف اللہ عنکم و علم أن فیکم ضعفا فإن یکن منکم مائۃ صابرة یغلبوا مائتین یہ جملہ خبر بمعنی امر ہے قال ابن عباس من فر من اثنین فقد فر ومن فر من ثلاثة فما فر۔ جب دو گنی یا دو گنی سے کم تعداد ہو تو بھاگنا جائز نہیں ہے مگر دو صورت میں جس کو قرآن میں ذکر کیا ہے، یعنی متحرفاً لقتال اور متحیزاً إلی فئۃ۔ دشمن کی تعداد کے دو گنے

سے زائد ہونے کی صورت میں حالات کے اعتبار سے جنگ کرنا اور ثابت قدم رہنا بعض مرتبہ بھاگنے سے بہتر ہے؛ کم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله والله مع الصابرين۔  
 عقوق والدین: بروالدین واجب اور عقوق والدین حرام ہے والدین کا حکم جو معصیت نہ ہو اس کی اطاعت واجب ہے، اولاد کے بعض اقوال و افعال سے والدین کو ایذا و تکلیف ہوتی ہو مگر وہ منع نہیں کرتے، پھر بھی اولاد کو اس سے باز رہنا ضروری ہے، اگر ترک سنت کا حکم کریں اور یہ حکم دائمی ہو تو یہ حکم معصیت کے قبیل سے ہوگا جس کی اطاعت جائز نہیں ہے اگر اتفاقاً کسی مصلحت کی بنا منع کر دیا تو والدین کی اطاعت ضروری ہوگی، ماں باپ کو ایذا دینا حرام ہے الا یہ کہ ان کو ایذا کسی حق اللہ سے ہو جو واجب ہے تو اس کا اعتبار نہیں ہے۔

### باب ”لا یدخل الجنة من فی قلبہ کبر“

حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ: الکبری قال کبر الشئ بضم الباء أى عظم حدیث مشہور الکبریاء ردائی والعظمة ازاری فمن نازعنی منہما قصمتہ رواہ مسلم و أبو داود من حدیث أبی سعید و أبی ہریرۃ یہ حدیث کبر و عظمت میں فرق کرتی ہے اس لیے صحیح یہی ہے کہ دونوں کے درمیان فرق ہے متکبر اپنے کو دوسرے پر فوقیت و برتری دیتا ہے اپنے کسی کمال کی بنا پر جس کو وہ کمال جانتا ہے، اور معظم صرف اپنے کمال کا مشاہدہ کرتا ہے دوسرے پر برتری کا لحاظ کئے بغیر جس کو عجب کہا جاتا ہے، کبر ایک خلق ہے جو تین چیزوں سے مل کر پیدا ہوتا ہے کمال و خوبی میں اپنے کو دوسرے سے برتر جاننا، اس لیے کہ تکبر میں ایک متکبر ہوتا ہے دوسرا متکبر علیہ جس پر برتری و فوقیت جتا ہے تیسرے متکبر بہ وہ کمال جس کے ذریعہ اپنے کو دوسروں پر برتر و فوقیت دیتا ہے تکبر میں محض اپنے اندر کمال و خوبی کا اعتقاد کافی نہیں ہوتا ہے بلکہ ضروری ہے کہ دوسرے پر بڑائی و فوقیت کا بھی اعتقاد ہو، اور اگر اپنے اندر بڑائی کا اعتقاد ہو مگر دوسرے کو اپنے سے بڑا سمجھتا ہے تو یہ تکبر نہیں ہے قال الغزالی: لا یتصور أن یکون متکبرا إلا أن یکون مع غیرہ وهو یری نفسه فوق ذلك الغير فی صفات الکمال ولا یکفی أن یتعظم نفسه لیکون متکبرا فإنه قد یعظم نفسه ولكنه یری غیرہ أعظم من نفسه أو مثل نفسه ولا یکفی أن یتحقّر غیرہ فإنه مع ذلك لو رای نفسه أحقر لم

یتکبر بل ینبغی أن یری لنفسه مرتبة ولغيره مرتبة ثم یری مرتبة نفسه فوق مرتبة غيره فعند هذه الاعتقادات الثلاثة تحصل فيه خلق الکبر لأن هذه العقيدة تنفخ فيه فيحصل فی قلبه اعتداد وهزة وفرح فتلك الهزة والركون إلى العقيدة هو خلق الکبر. پھر یہی قلبی عزت مختلف اعمال کے صدور کا سبب ہوتا ہے جب اعمال صادر ہوں گے تو تکبر کہا جائے گا۔

جس قدر اپنے اندر دوسرے کے اعتبار سے فوقیت و برتری کا تصور ہوگا اسی قدر دوسرے کو حقیر و ذلیل جانے گا، جس میں تکبر ہوگا وہ تواضع پر قادر نہیں ہوگا ہمیشہ سچ بولنا اس کے لیے ممکن نہ ہوگا حسد کرے گا کینہ و بغض رکھے گا غصہ کرے گا غصہ کے دفع پر قدرت نہ ہوگی خیر خواہ نہیں ہو سکتا، دوسروں کی نصیحت کو قبول نہیں کرے گا لوگوں کی غیبت کرے گا لوگوں کو حقیر جانے گا، یہ کبر اس کے اور اسلامی اخلاق کے درمیان حجاب بن جائے گا اور یہی اسلامی اخلاق جنت کے دروازہ ہیں۔

قال الغزالی: فإنه لا يقدر ان يحب للمؤمن ما يحب لنفسه ولا يقدر على التواضع ولا يقدر على ترك الحق ولا يقدر ان يدوم على الصدق ولا يقدر على ترك الغضب وعلى كظم الغيظ وترك الحسد وعلى النصح اللطيف وعلى قبول النصح ولا يسلم من ازدراء الناس ومن اغتيابهم فما من خلق ذميم إلا وصاحب العز والكبر مضطر إليه ليحفظ له عزه وما من خلق محمود إلا هو عاجز عنه خوفا من أن يفوته عزه.

جس پر تکبر کیا جائے گا یعنی متکبر علیہ اس کی تین قسم ہے اللہ پر تکبر اس کے رسول پر اللہ کے دیگر بندوں پر، قال الغزالی: لنکبر باعتبار المتکبر علیہ ثلاثة اقسام الاول التکبر علی اللہ ذلك افحش انواع الکبر جیسا کہ نمرود و فرعون نے اللہ پر تکبر کیا القسم الثانی التکبر علی الرسل جیسا کہ امم سابقہ نے کہا تھا: ہم اپنے جیسے انسان کی اطاعت کریں۔ ﴿أَنْتُمْ لِبَشَرٍ مِثْلَنَا﴾ ﴿إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا﴾ ﴿لَنْ أَطِيعَ بَشَرًا مِثْلَكُمْ إِنَّكُمْ إِذَا لَخَاسِرُونَ﴾ ﴿قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْنَا الْمَلَائِكَةُ أَوْ نَرَى رَبَّنَا لَقَدْ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ وَعَتَوْا عَتْوًا كَبِيرًا﴾

القسم الثالث: التکبر علی العباد هذا إن كان دون الأول والثاني فهو أيضا عظيم لوجهين بڑائی اور عظمت یہ کمال خدا کے لیے مخصوص ہے وہ واجب الوجود ہے اسی کا کمال واقعی اور حقیقی۔

ہے، انسانوں میں جتنے کمالات و خوبی ہیں سب اس کی عطا کردہ ہیں بذات خود عاجز ناقص ہے، اگر خدا کے انعام و احسان کو نظر انداز کر کے خود اپنے اندر کمال کا احساس رکھتا ہے تو خدائی صفت میں منازعت کرتا ہے جیسے کوئی غلام بادشاہ کا تاج لے کر اپنے سر پر رکھ لے اور اس کے تحت سلطنت پر بیٹھ جائے۔  
 الکبرياء ردائی والعظمة ازارى فمن نازعنى واحداً منهما قذفته رواه مسلم وأبو داود  
 عن أبي هريرة. واللفظ لأبي داود

مصابہ التكبر: وہ چیز جس کو اپنے اندر صفت کمال جانتا ہے اور کمال دو قسم پر ہے دنیاوی اور دینی، دینی کمال علم و عمل دنیاوی کمال نسب جمال قوت مال کثرت اتباع ہے۔  
 کبر پیدا ہونے کے اسباب: اپنی ذات کے بارے میں اپنے علم و عمل کے سلسلہ میں عجب ہو تو اس سے رفتہ رفتہ دوسروں پر فوقیت اور برتری اور اس کی تحقیر کا احساس شروع ہو جاتا ہے کبھی حسد و کینہ تکبر کا سبب بن جاتا ہے اور کبھی ریاء کی وجہ سے تکبر پیدا ہوتا ہے تکبر علی اللہ و تکبر علی الرسول یہ کفر و شرک ہے  
 إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك تكبر على العباد کبھی کفر ہوتا ہے کبھی کفر نہیں ہوتا ہے بلکہ معصیت اور ذنوب کبیرہ کے قبیل سے ہوتا ہے۔

حدیث مذکور کی تاویل: بعض حضرات نے اس سے تکبر علی اللہ و علی الرسول اور تکبر عن الایمان مراد لیا ہے جس کی وجہ سے ایسا شخص کبھی بھی جنت میں داخل نہیں ہوگا، ذکر الخطابی فیہ وجہین أحدهما المراد التكبر عن الایمان فصاحبه لا يدخل الجنة اصلاً إذا مات عليه.

امام نووی اس تاویل کو بعید کہتے ہیں کہ حدیث کا سیاق کبر معروف کے بارے میں جس میں آدمی اپنے کو دوسرے پر برتر ظاہر کرتا ہے اور اس کو حقیر جانتا ہے جس کی وجہ سے اس کے ذریعہ کوئی حق پہنچے تو اس کو قبول نہیں کرتا ہے اس لیے حدیث کا مطلب یہ ہے کہ تکبر و کبر کی یہ جزاء اور یہ بدلہ ہے اگر اس کو بدلہ دیا جائے، مگر کبھی اللہ تعالیٰ بغیر بدلہ کے معاف کرتا ہے اور کبھی اس کا بدلہ دیتا ہے پھر ان کو اس سے پاک و صاف کرتا ہے جیسے صراط پر مجبوس لوگوں کے بارے میں وارد ہے: حتی إذا هذبوا ونقوا اذن لهم في دخول الجنة کبر کے ہوتے ہوئے جنت میں داخل نہیں ہوگا۔

فقال رجل إن الرجل يحب أن يكون ثوبه حسنا ونعله حسنا قال إن الله جميل يحب الجمال، الكبر بطر الحق وغمط الناس. رجل کی تعین میں علماء کا اختلاف ہے، بعض

نے مالک بن مرارہ اور بعض نے ابوریحانہ جن کا نام شمعون ہے اور بعض حضرات نے حضرت معاذ کا نام لیا ہے اس کے علاوہ بھی مختلف لوگ ہیں، کپڑے جوتے کا بہتر و خوب ہونا اور اس کو چاہنا اور پسند کرنا کبر و تکبر نہیں ہے اس لیے کہ وہ اس کا ذوق جمال و نظافت ہے ہاں اگر اس سے غرض دوسرے پر برتری اور اس کی تحقیر ہو تو یہ تکبر ہوگا، ذوق جمال و نظافت فی نفسہ موجب تکبر نہیں ہے۔

تکبر نام ہے بطر الحق و غمط الناس کا بطر کے معنی ابطال و انکار، ترفع غمط تزدی میں غمض ہے دونوں کے معنی ایک ہیں دوسرے کو حقیر و ذلیل جاننا۔ **إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ** اللہ کے لئے لفظ جمیل استعمال ہوا الجمیل هو المنزه من النقائص۔

**لِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ**: جمہور علماء اللہ تعالیٰ کے اسماء کو توفیقی کہتے ہیں، خدا کی کتاب اور اس کے رسول کی حدیث میں جو نام خدا کے لیے استعمال ہوئے ہیں اس کو استعمال کرنا جائز ہے، اپنی طرف سے کوئی نام تجویز کرنا صحیح نہیں ہے، بعض حضرات حدیث میں متواتر کی قید لگاتے ہیں کہ اگر خبر واحد کے ذریعہ وہ نام ثابت ہے تو جائز نہیں ہے مگر صحیح قول یہ ہے کہ جائز ہے **لَأَنَّ الدُّعَاءَ وَالشَّعَاءَ مِنْ بَابِ الْعَمَلِ وَذَلِكَ جَائِزٌ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ قَالَ الْقَاضِي وَهُوَ الصَّحِيحُ**۔

**مَثْقَالَ الشَّيْءِ وَزَنُهُ يُقَالُ هَذَا عَلَى مَثْقَالِ هَذَا أَيْ عَلَى وَزْنِهِ**۔

لَا يَدْخُلُ النَّارَ أَحَدٌ فِي قَلْبِهِ حَبَّةُ خَرْدَلٍ مِنْ إِيْمَانٍ۔ النار میں الف لام عہد ہو، وہ نار جو کافرین کے لیے مخصوص ہو **أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ** جہنم میں مختلف درکات ہیں کافرین کے درکات کو اس پر حرام کر دیا جائے گا، اور وہ دوسرے درکات میں داخل ہوگا پھر بعد میں جنت میں داخل ہوگا، اگر عام نار مراد ہو تو عدم دخول بطریق الخلو و مراد ہوگا۔

## باب ”من مات مشرکاً دخل النار ومن مات

## مؤمناً دخل الجنة وإن کان ارتکب الكبائر“

حدیث عبد اللہ بن مسعود، و حدیث جابر، و حدیث ابی ذر رضوان اللہ علیہم اجمعین حدیث ابن مسعود میں دخول فی النار کا حصہ مرفوع اور عدم شرک کی صورت میں دخول فی الجنة کا حصہ موقوف اور ابن مسعود کا استنباط ہے، بخاری و مسلم کے تمام نسخوں میں ایسا ہی ہے، حمیدی وغیرہ کہتے



ہیں کہ مسلم کے بعض نسخوں میں بطریق وکیع اس کے برعکس ہے یعنی دخول فی النار کا جزء موقوف اور دخول فی الجنة کا جزء مرفوع ہے اس بنا پر نووی کہتے ہیں کہ مسلم کے بعض صحیح نسخوں میں بروایت وکیع اس کے برعکس ہے حافظ ابن حجر کہتے ہیں کہ ابو عوانہ کی روایت میں دخول فی النار موقوف اور دخول فی الجنة کا حصہ مرفوع ہے اور یہ ابو عوانہ کا وہم ہے۔ والصواب رواية الجماعة جانب وعید تو قرآن میں موجود اور احادیث کثیرہ بھی اس باب میں ہیں جانب وعدہ محض ایمان پر قرآن میں موجود نہیں ہے اور جو مرویات اس باب میں ہیں ان کو ان کے ظاہر پر محمول نہیں کیا جاسکتا ہے، اور حضرت جابر کی روایت کا ابن مسعود کو علم نہیں تھا جس کی بنا پر انہوں نے اجتہاد کیا نووی کا فرمانا کہ ابن مسعود نے دونوں جزء آپ سے سنا ایک وقت ایک جزء یاد تھا دوسرا جزء یاد نہیں تھا جس کی وجہ سے استنباط کیا حافظ کہتے ہیں کہ مخرج حدیث ایک ہے اس لیے اس میں تکلف ہے اگر مخرج الگ الگ ہوتا تو یہ تاویل مناسب تھی۔

حدیث ابو ذر: قلت وإن زنا وإن سرق اس کے قائل ابو ذر ہیں، اور آگے قال وإن زنا وإن سرق کے قائل نبی کریم ﷺ ہیں، حضرت ابو ذر کا کہنا بطور استبعاد کے تھا، اور کتاب اللباس میں زید بن وہب عن ابی ذر کی روایت میں نبی کریم ﷺ نے حضرت جبریل سے کہا وإن زنا وإن سرق تو جبریل نے کہا وإن زنا وإن سرق آپ کا فرمانا حضرت جبریل سے وضاحت کے لیے تھا اس کے بعد آپ نے امت کے درمیان بیان فرمایا تو ابو ذر نے بطور استبعاد کے کہہ دیا جس کی وجہ سے آپ نے وإن رغم أنف أبي ذر فرمایا۔

### باب ”تحریم قتل الکافر بعد قوله لا إله إلا الله“

حدیث مقداد، و حدیث أسامة، و حدیث جندب بن عبد الله البجلي رضوان الله عليهم إن المقداد بن عمرو ابن الأسود: مقداد بن عمرو یہ نسبت حقیقی ہے الاسود بن عبد یغوث نے مقداد کو اپنا بیٹا بنا لیا تھا جس کی وجہ سے مقداد بن الاسود سے معروف ہیں، ابن کا ہمزہ اس کے لکھنے اور پڑھنے کا ضابطہ یہ ہے کہ جو ابن دو علم کے درمیان واقع ہو اور پہلا علم موصوف اور ابن اس کی صفت ہو اور وہ ابن مضاف ہو دوسرے علم کی طرف تو ایسے لفظ ابن سے لکھنے اور پڑھنے میں ہمزہ ساقط کر دیتے ہیں جیسے حسن بن علی اور اگر لفظ ابن دو ضم کے درمیان واقع ہے مگر پہلا علم موصوف اور دوسرا صفت نہیں ہے تو

ابن کے ہنرہ کو لکھنا اور پڑھنا ضروری ہے۔

یہاں پر ان المقداد بن عمرو ابن الأسود میں ابن الاسود اگرچہ عمر و علم کے بعد ہے اور ابن کے بعد بھی علم ہے مگر عمر و موصوف اور ابن الاسود اس کی صفت نہیں ہے اس لیے کہ عمر و اسود کا بیٹا نہیں ہے، بلکہ ابن الاسود یہ المقداد کی صفت ہے اس لیے ابن الاسود منصوب ہوگا جیسے المقداد منصوب ہے ابن الاسود مجرور پڑھنا صحیح نہیں ہے، مقداد کو الکندی بھی کہا جاتا ہے اور بنی زہرہ کے حلیف ہیں، جس سے زہری کہنا بھی صحیح ہے، مقداد دراصل قبیلہ بہراء کے تھے مقداد یا ان کے والد عمر و بھاگ کر بنو کنده آگئے اور ان کے حلیف ہو گئے، جس سے کندی کہنا صحیح اور اسود بن عبد یغوث زہری ہیں جس سے ان کو زہری کہنا بھی صحیح ہے۔

حدیث مقداد اور حدیث اسامہ اور حدیث جناب سب میں مشترک طور سے یہ بات ہے کہ جب کوئی کافر مسلمان ہو جائے کلمہ پڑھ لے تو اس سے پہلے اس نے اس مسلمان کے ساتھ خواہ جیسا کچھ معاملہ کیا ہو مگر اب اس کے کلمہ پڑھنے کے بعد اسے قتل کرنا صحیح نہیں ہے، جب اس کی زبان سے کلمہ اسلام نکلا اس کا اعتبار و احترام ضروری ہے خواہ تلوار کے ڈر سے کہا ہو یا سچ بچ دل سے اقرار کیا ہو حضرت اسامہ نے کہا یا رسول اللہ انما کان متعوذاً مگر آپ نے کوئی عذر نہیں سنا برابر کہتے رہے اقلنتہ بعد ما قال لا اله الا الله اور حضرت جناب کی روایت میں ہے آپ نے فرمایا: کیف تصنع بلا اله الا الله اذا جاء ت يوم القيامة حضرت اسامہ فرماتے ہیں آپ کے حزن و ملال و اس قدر تاثر کو دیکھ کر اس قدر ندامت ہوئی کہ دل نے کہا کہ کاش آج کے دن سے پہلے میں مسلمان ہی نہ ہوا تھا اور آج مسلمان ہوتا حضرت مقداد کی روایت میں لا تقتله فان قتلتہ فانه بمنزلة قبل ان تقتله وانك بمنزلة قبل ان يقول كلمته التي قال جو کچھ بھی ہوا ہو لیکن جب اس نے کلمہ توحید کا اقرار کر لیا پھر قتل نہ کر اقرار کرنے سے پہلے وہ کافر تھا اور تو مسلمان لیکن اگر تو نے اس کے اقرار کے بعد اس کو قتل کر دیا تو وہ تیری جگہ ہو جائے گا، اور تو اس کی جگہ۔

اس حدیث کا ظاہر یہی ہے کہ جیسے وہ کافر مخلص فی النار تھا اب تو کافر مخلص فی النار ہو جائے گا قرآنی آیت من یقتل منکم مؤمناً متعمداً فجزاءہ جہنم خالداً فیہا و غضب اللہ علیہ ولعنه وأعد له عذاباً عظیماً۔ سے اور احادیث متواترہ سے بھی بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے مگر ان اللہ لا یغفر

ان یسرك به ویغفر ما دون ذلك لمن یشاء اور شفاعت کی احادیث أخرجوا من كان فی قلبه مثقال حبة من خردل من الایمان اور اسی طرح من قال لا إله إلا الله دخل الجنة کی وجہ سے وہ ایسا کافر نہیں ہوا جو ملت و مذہب سے خارج ہو کر مخلد فی النار ہو ومن یقتل منکم مؤمناً متعمداً والی آیت میں ان جازاہ محذوف ہے جیسا کہ ابو ہریرہ کا قول اور ان کی ایک حدیث ہے، جس کی وجہ سے فیانہ بمنزلتک قبل أن تقتله وإنک بمنزلتہ قبل أن یقول کلمتہ الی قال کو اس کے ظاہر سے پھیر کر یہ تاویل کی جائے کہ انک مثلہ فی مخالفة الحق و ارتکاب المعصیة کما أنه کان فی مخالفة الحق و ارتکاب المعصیة قبل إقرار هذه الكلمة وإن اختلف أنواع المخالفة والإثم فیسمى اثمہ کفراً و إثمک معصیة و فسقا یعنی حق کی مخالفت اور گناہ کرنے میں تو بھی اس شخص کی طرح ہو گیا جس نے ابھی کلمہ کا اقرار نہیں کیا تھا، اور تجھ سے جنگ کر رہا تھا گو دونوں کی مخالفت اور گناہ میں فرق ہے، یا جیسے وہ شخص جو تم سے قتال کر رہا تھا کلمہ کے اقرار سے پہلے غیر معصوم الدم تھا اب تو بھی اپنے اس عمل سے اس کی طرح غیر معصوم الدم ہو گیا گو تمہاری اس تاویل کی وجہ سے کہ میں نے سمجھا کہ جان بچانے کے لیے اقرار کر رہا ہے جس سے اس کے کلمہ ایمان کا اعتبار نہ ہوگا، تم سے قصاص نہیں لیا جائے گا، مگر تمہارا یہ عمل فی نفسہ موجب قصاص ہے، یا تم نے تاویل کی ہو کہ جیسے غرغره کے وقت کا ایمان مقبول نہیں اسی طرح باس اللہ نظر آنے کے بعد ایمان معتبر نہیں، جب وہ میری تلوار کی زد میں آ گیا تو یہ حالت اس کی مثل غرغره اور باس اللہ کے ہو گئی، جس کی بناء پر میں نے قتل کر دیا اس تاویلی غلطی کی بناء پر تم سے قصاص نہیں لیا جائے گا مگر تمہارا یہ عمل فی نفسہ موجب قصاص ہے اور تم معصوم الدم نہیں رہ گئے۔

جب یہ قتل خطا ہوا تو کفارہ و دیت کا حکم ہوگا، مگر حدیث میں کفارہ و دیت کا حکم نہیں دیا گیا ہے، اس کا ایک جواب یہ دیا جاتا ہے کہ آیت قرآنی ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله إلا أن یصدقوا فإن کان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة وإن کان من قوم بینکم و بینہم میثاق فدية مسلمة إلى أهله و تحرير رقبة مؤمنة فمن لم یجد فصیام شهرین متتابعین توبة من الله و کان الله علیماً حکیمًا کا حکم نازل نہیں ہوا تھا، اور اگر نازل ہوا تھا تو آپ نے حکم دیا ہوگا، مگر راوی نے ذکر نہیں کیا ہے۔

حدیث مقداد رضی اللہ عنہ: امام لیث و معمر و ابن جریج و یونس کلہم عن الزہری عن عطاء بن یزید عن عبید اللہ عن المقداد نقل کرتے ہیں، مگر دارقطنی وغیرہ نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ ولید بن مسلم عن الاوزاعی کی روایت میں اضطراب ہے ولید کے بعض شاگرد عن الولید عن الاوزاعی عن الزہری عن عبید اللہ عن المقداد نقل کرتے ہیں جس میں زہری اور عبید اللہ کے درمیان عطاء بن یزید کا واسطہ نہیں ہے، اور ولید کے بعض شاگرد الولید عن الاوزاعی عن الزہری عن حمید بن عبد الرحمن عن عبید اللہ عن المقداد نقل کرتے ہیں اس میں عطاء بن یزید کی جگہ حمید بن عبد الرحمن کا واسطہ ذکر کرتے ہیں جس کا حاصل یہ ہوا کہ زہری کے شاگردوں میں اوزاعی کی روایت میں اضطراب ہے اور بقیہ روایات صحیح ہیں، مگر اوزاعی کی حدیث میں اضطراب سے اصل حدیث کی صحت میں کوئی فرق نہیں پڑتا ہے، مسلم نے زہری کے دیگر شاگردوں کی روایت پر اعتماد کیا ہے، اور حسب عادت امام مسلم نے سند کی غلطی اور وہم کا بیان صحیح سند کے بعد کیا ہے۔

حدیث اسامہ: فصبحنا الحرقات من جھینۃ قبیلہ حرقہ جو جھینہ کی ایک شاخ ہے اسی کی بستی کا نام الحرقات ہے۔

حدیث جندب: فقال انی اتیتکم ولا أريد أن أخبرکم عن نبیکم أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعث. میں آیا تو تم لوگوں سے نبی کریم ﷺ کی حدیث بیان کرنے کا ارادہ نہیں تھا بلکہ وعظ و نصیحت کر دینے کا خیال تھا مگر اب نبی کریم ﷺ کی حدیث بیان کرنے کا ارادہ کر رہا ہوں اور کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے مسلمانوں کا ایک دستہ روانہ فرمایا اس صورت میں أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے عبارت محذوف ہوگی لکن الآن أريد أن أحدثکم أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم.

باب ”قول النبي صلى الله عليه وسلم من حمل السلاح فليس منا“

حدیث ابن عمر، و حدیث سلمة بن الأكوع، و حدیث أبي موسى رضي الله عنهم جو ہم مسلمانوں پر قتال کے لیے ہتھیار اٹھائے اس کا ہم مسلمانوں سے کوئی واسطہ نہیں ہے، اور مسلمانوں سے ضرر کو دفع کرنے کے لیے ایسے شخص کو قتل کر دینا جائز ہے، ہدایہ میں ہے: من شہر علی

المسلمین سیفا فعلیہم ان یقتلوه فی الجامع الصغیر من شہر علی رجل سلاحا لیلا أو نهارا أو شہر علیہ عصا لیلا فی مصر أو نهارا فی طریق فی غیر مصر فقتله المشہور علیہ عمدا فلاشی علیہ۔

لیس منا منا سے مراد امت ہے یعنی اس کا امت سے کوئی تعلق نہیں۔ جس سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ مسلمان نہیں رہا عام معاصی و فسوق سے بڑھ کر کفر سے قریب اور اسلامی زندگی سے بہت بعید حالت ہو، اس کو بیان کرنے کے لیے یہ اسلوب اختیار کیا گیا ہے، دیگر دلائل کی بناء پر ایسا شخص خارج از اسلام مغلد فی النار نہیں ہے مگر کفر سے قریب تر ہے اس لیے یہ اسلوب اختیار کیا گیا ہے۔ بعض حضرات اس کی تاویل لیس علی سیرتنا و ہدینا کرتے ہیں جیسے باپ بیٹے کی کسی ناشائستہ حرکت پر ناراضی ہو کر کہتا ہے تو مجھ سے نہیں ہے، مگر تاویل کرنے سے وہ زور ختم ہو جاتا ہے اس واسطے سلف تاویل کو پسند نہیں کرتے تھے کان سفیان ینکر هذا التفسیر۔

## باب ”قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم: من غشنا فلیس منا“

جو ہم مسلمانوں کو فریب و دھوکہ دے وہ ہم مسلمانوں میں سے نہیں ہے۔

حدیث ابو ہریرہ: ایک روایت میں فلیس منا دوسری روایت میں فلیس منی ہے فلیس منا میں مراد امت و جماعت مسلمین ہے فلیس منی میں سنت نبوی و اسوۂ حسنہ مراد ہوتا ہے۔

## باب ”تحريم ضرب الخدود و شق الجيوب“

### والدعاء بدعوى الجاهلية“

حدیث ابن مسعود، و حدیث ابی موسی رضی اللہ عنہما

الصالقة والسالقة: بالصاد و بالسين دونوں ایک ہی معنی میں مصیبت کے وقت رونے چلانے والی، بعض لوگوں نے الصالقة گال پر طمانچہ مارنے والی۔

الشاقة: بمعنی الخارقة التي تشق ثوبها عند المصيبة مصیبت کے وقت اپنا کپڑا گریبان وغیرہ پھاڑنے والی۔



حدیث ابن مسعود میں یحییٰ بن یحییٰ کی سند سے اود عابد عوی الجاهلیة اوحرف عطف کے ساتھ ہے، ابوبکر و ابن نمیر کی سند سے ود عابد عوی الجاهلیة واوحرف عطف کے ساتھ ہے، اسی طرح دیگر سند سے اس میں بھی ود عابد عوی الجاهلیة حرف عطف واو کے ساتھ ہے نہ کہ حرف عطف او کے ساتھ۔

دعویٰ جاہلیہ: کفر کے زمانہ کی باتیں کرے اور کافرانہ رسمیں انجام دے یعنی نوحہ کرنا مرثیہ پڑھنا اپنے لیے ویل و ہلاکت کی بددعا کرنا۔

### باب ”بیان تحریم النمیمہ“

حدیث حذیفہ: تمام وقتات چغل خور چغلی کرنے والا افساد و اضرار کے لیے ادھر کی بات دوسری طرف کہنا لگائی بجھائی کرنا۔

لا یدخل الجنة دخولا اولیا کما یدخل السابقون والمقربون .

### باب ”من لا یکلمہ اللہ یوم القیامۃ ولا ینظر إلیہ“

حدیث اُبی ذر، حدیث اُبی ہریرۃ رضی اللہ عنہما

حدیث اُبی ذر رضی اللہ عنہ: ثلاثۃ لا یکلمہم اللہ یوم القیامۃ ولا ینظر إلیہم ولا یزکیہم ثلاثۃ کا عدد اپنے مافوق کی نفی نہیں کرتا ہے آپ نے مختلف اوقات میں مختلف لوگوں کے متعلق فرمایا ہے، یہاں لطف و محبت سے کلام کرنے کی نفی ہے ناراضی و غضب کے ساتھ کلام کرے گا لا ینظر إلیہم اعراض فرمائے گا۔ لا یزکیہم من ہذہ الذنوب معاف نہیں کرے گا بلکہ عذاب دے گا۔

المسبل إزارہ: ازار کو لٹکانے والا، اسبال ازار کے ساتھ خاص نہیں ہے، ابن عمر کی حدیث الإسبال فی الإزار والقمیص والعمامة، من جرّ منها شیئاً خیلاء لا ینظر إلیہ یوم القیامۃ رواہ أبو داؤد والنسائی۔

اسبال کی حد: مردوں کے لیے حد جواز ٹخنہ تک اور حد استحباب نصف ساق تک ہے، عن اُبی سعید الخدری مرفوعاً ازرة المؤمن إلی انصاف ساقیہ لا جناح علیہ فیما بینہ و بین



الکعبین وما اسفل من ذلك ففي النار رواه ابو داود وابن ماجه. عورتوں کے لیے اسبال کی حد مستحب مردوں کے لیے حد جواز یعنی کعبین سے ایک بالشت زائد اور حد جواز ایک ہاتھ زائد ہے۔

حدیث ام سلمہ رضی اللہ عنہا: قالت لرسول الله صلى الله عليه وسلم حين ذكر الإزار فالمرأة يا رسول الله قال ترخي شبرا فقلت إذا تنكشف منها قال فذراعا لا تزيد عليه رواه مالك و أبو داود والنسائي والترمذی .

اسبال ازار میں روایت دو طرح کی ہیں ایک خیلاء کی قید کے ساتھ دوسری بلا خیلاء کے، امام نووی اس مطلق کو مقید پر محمول کرتے ہیں کہ اگر جر ازار خیلاء کے ساتھ ہو تو حرام ہے اگر بغیر خیلاء کے ہو تو مکروہ تنزیہی ہے، بعض حضرات ازار تحت الکعبین کو مطلقا ممنوع کہتے ہیں خیلاء کے قصد سے ہو یا بغیر خیلاء و تکبر کے ہو، اس لیے کہ اسبال جر ثیاب کو مستلزم ہے اور جر ثیاب خیلاء و تکبر کو، لہذا کسی شخص کا قول کہ میں نے تکبر و عجب کی بنیاد پر نہیں کیا ہے مسموع نہ ہوگا، الا یہ کہ چلنے پھرنے میں غفلت سے ایسا ہو گیا ہو، پھر تنبیہ کے بعد درست کر لے۔ اس لیے کہ حدیث جابر بن سلیم میں إياك واسبال الإزار فبانها من المخيلة.

المنان احسان کر کے جتلانے والا، احسان جتلانا صدقہ کے ثواب کو باطل کرنے والا ہے، اس ثواب کو باقی رکھنے کے لیے ضروری ہے کہ احسان نہ جتلانے یا أيها الذين آمنوا لا تبطلوا صدقاتكم باليمن والأذى اسی طرح الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله ثم لا يتبعون ما أنفقوا منا ولا أذى لهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون اس لیے کہ اگر احسان جتلانے گا یا احسان کے بعد جس کے ساتھ احسان کیا ہے، اس کے ساتھ تکلیف دہ عمل کرے گا تو ثواب بھی باطل اور خوف و حزن بھی ہوگا اور اس کی ایک شکل اس حدیث میں بھی بیان کی گئی کہ لطف و محبت سے کلام نہیں فرمائے گا اور ان کو صاف پاک نہ کرے گا۔

حدیث ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ: شیخ زان، بوڑھے کا زنا کرنا، ملک کذاب بادشاہ کا جھوٹ بولنا۔ عائل متکبر فقیر کا تکبر کرنا، ان کے لیے اس عمل بد کا کوئی عذر نہیں بوڑھے کی شہوت کم ہو جاتی ہے عقل کامل ہو جاتی ہے، بادشاہ ہونے کی وجہ سے کسی کا خوف نہیں ہے، فقیر و محتاج پھر تکبر و گھمنڈ، عام طور پر آدمی میں غرور و تکبر مال و دولت طاقت و قوت کی وجہ سے ہوتا ہے، اور فقیر میں یہ سب مفقود ہیں، اسی

طرح آدمی جوان ہوشیاری و جماع کے اسباب قوی ہوں تو زنا کا ارتکاب ہو سکتا ہے، مگر بوڑھے میں یہ سب اسباب ناپید ہیں، ایسے ہی ڈر و خوف یا نفع کی طلب میں عام آدمی کبھی جھوٹ بولتا ہے، اور جب بادشاہ ہے تو اس کو کیا ڈر اور کسی سے نفع کی کیا طلب پس یہ گناہ کرنا گویا عدا خدا کی نافرمانی کرنا ہے خدا کے احکام کو بے وقعت جاننا ہے۔

حدیث ابی ہریرہ عن ابی صالح: علی فضل ماء فی القلاۃ القلاۃ جنگل، جنگل میں عام طور پر پانی نہیں ہوتا ہے کہ وہ دوسری جگہ جا کر اپنی پیاس بجھائے اور اس آدمی کے پاس ضرورت سے زائد پانی ہے پھر بھی نہیں دے رہا ہے۔

رجل بايع رجلاً بسلعة بعد العصر ما قبل رواية میں جھوٹی قسم کے ذریعہ اپنے مال کی نکاسی کرنے والے کا ذکر ہے، اور اس حدیث میں بعد العصر کی قید ہے، زمان و وقت کی بنیاد پر بھی اجر و گناہ میں تفاوت ہوتا ہے اسی طرح یہاں پر بعد العصر زیادہ گناہ ہوگا اس لیے یہ قید بڑھائی گئی، نماز تو فحشاء و منکر سے روکتی ہے ان الصلوۃ تنہی عن الفحشاء والمنکر اور جس کی نماز فحشاء و منکر سے نہ روکے وہ نماز تو اللہ سے دوری پیدا کرتی ہے ابن مسعود کی حدیث من لم تنه صلاته الفحشاء والمنکر لم يزد من الله إلا بعداً اس کو عصر کی نماز بھی برائی سے نہ روک سکی، جو صلوۃ وسطیٰ ہے۔

رجل بايع إماماً بيعت ایک دینی عمل ہے عبادات کے قبیل سے ہے جس میں اخلاص ضروری ہے جب وہ بیعت اللہ کے لیے نہیں کر رہا ہے دنیا کے لیے کر رہا ہے تو یہ منافق ہو عام مسلمانوں اور امام کے ساتھ خیانت کرنے والا ہوا اپنی غرض پوری ہو رہی ہے تو بیعت باقی رکھتا ہے، نہیں تو بیعت توڑ دیتا ہے جس سے طرح طرح کے فتنہ و فساد پیدا ہوں گے۔

### باب ”من قتل نفسه بشئ عذب به“

حدیث ابی ہریرہ، و حدیث ثابت بن الضحاک رضي الله عنهما

من قتل نفسه بحديدة يتوجأ يطعن في نار جهنم خالداً مخلداً أبداً .

آدمی نے جس چیز سے جس طرح خودکشی کی ہے اسی طرح کا عذاب اس کو جہنم میں ہوگا، یہ حدیث ابو ہریرہ اور حدیث ضحاک بن ثابت میں مذکور ہے، البتہ ابو ہریرہ کی حدیث میں خالداً مخلداً أبداً کا

اضافہ ہے ترمذی کتاب الطب باب من قتل نفسه بسم أو غيره کے تحت ابو صالح عن ابی ہریرہ کی روایت میں یہ اضافہ ہے جس کے بعد ترمذی کہتے ہیں کہ محمد بن عجلان عن سعید المقبری عن ابی ہریرہ اور ابو الزناد عن الأعرج عن ابی ہریرہ ان دونوں کی روایت میں خالداً مخلداً ابداً کا اضافہ نہیں ہے لہذا یہی اصح ہے بہ نسبت زیادتی والی روایت کے کہ وہ شاذ ہے، اس لیے کہ ایک راوی نقل کر رہا ہے اور دوسری نقل نہیں کرتے ہیں، پھر ان کی روایت ان روایتوں کے مطابق ہے جن میں اہل توحید کے جہنم میں عذاب پانے کے بعد اس سے نکلنے کا ذکر ہے، اور اس میں ہمیشہ رہنے کا کوئی تذکرہ نہیں ہے اسی طرح اس کے بعد حدیث ابی ہریرہ ہے اور حدیث سہل بن سعد ان دونوں میں خودکشی کرنے والے کو صرف اہل النار کہا گیا ہے، اور طفیل بن عمرو الدوسی کی حدیث میں ان کے ساتھی نے خودکشی کی طفیل نے خواب میں دیکھا جس میں اس نے کہا کہ اللہ نے مجھ کو معاف کر دیا ہاتھ کا زخم باقی ہے اس خواب کو طفیل نے نبی کریم ﷺ سے ذکر کیا آپ ﷺ نے انکار نہیں کیا بلکہ اس کے ہاتھ کے لیے دعاء کی اللھم ولیدیہ فاغفر ان سب دلائل کی بناء پر حدیث ابو ہریرہ بطریق ابو صالح شاذ ہوگی اور اگر اس کو صحیح کہا جائے تو ان تمام دلائل کی بنیاد پر جو قطعی و مشہور ہیں جس کا ذکر پہلے آچکا ہے تاویل کی جائے گی۔ (۱) خلود کا لفظ مکث طویل کے لیے بولا جاتا ہے خلد اللہ ملکہ لا اکلمک أبداً لأبدین (۲) خلود اس عذاب سے متصف ہونے کی صفت ہے دخول جہنم کی صفت نہیں ہے یعنی جب تک جہنم میں رہے اس عذاب سے متصف رہے گا۔ (۳) شرط محذوف ہو إن جازاہ اس شرط کے حذف پر خود عبارت میں دلیل نہیں ہے مگر عبارت سے باہر دلیل ہے وہ آیات قرآنی و احادیث متواترہ ہیں لہذا یہ جملہ شرطیہ کے حکم میں ہوا یعنی اس عذاب کا وہ مستحق ہے استحقاق سے فعل کا وقوع لازم نہیں ہے بشفاعت کی احادیث اور دیگر احادیث مشہورہ جو ایمان والوں کے جہنم سے نکلنے کے متعلق موجود ہیں ان سے معلوم ہوا کہ وقوع نہیں ہوگا۔

حدیث ثابت بن الضحاک: من حلف علی یمین بملۃ غیر الإسلام فهو کما قال:  
غیر اللہ کی قسم بذریعہ حرف قسم یا قسم واحلف کے لغۃ یمین ہے جس میں لا إله إلا الله کہنے کا حکم دیا گیا ہے، یعنی اگر اس قسم سے واقعی کافر ہو گیا ہے تو یہ تجدید ایمان کے لیے ہے، اگر واقعی کافر نہیں ہوا بلکہ معصیت ہے تو لا إله إلا الله کہنا یہ نیکی ہے جو اس معصیت کا کفارہ ہوگا اگر یمین بطور تعلیق یعنی کسی امر

محبوب یا مکروہ پر معلق کیا ہو جیسے انا یہودی او نصرانی ان فعلت کذا تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور امام احمد کے یہاں یہ یمین اصطلاحی ہے اور امام مالک و شافعی کے یہاں یہ یمین نہیں ہے پھر امام ابوحنیفہ علیہ الرحمہ کے یہاں اس میں تفصیل ہے اگر اس کا تعلق مستقبل سے ہے تو یمین منعقدہ ہے حانث ہونے کی صورت میں کفارہ واجب ہوگا۔ مغنی ابن قدامة میں ہے: علیہ الکفارة إذا حنث یروی هذا عن عطاء و طاووس و الحسن و الشعبي و الثوری و أصحاب الراي و یروی ذلك عن زید بن ثابت، اور زید بن ثابت سے مرفوعاً نقل کیا کہ نبی کریم ﷺ نے کفارہ کا حکم دیا، اور اگر اس کا تعلق ماضی سے ہے تو یمین غموس ہے، جس میں کفارہ نہیں ہے۔

من حلف بسملة غیر الاسلام کاذباً متعمداً اس کا ظاہر یمین غموس ہے اس کے لیے قسم کھانے کے وقت میں جھوٹا ہو یہ یمین غموس میں ہوتا ہے یمین منعقدہ میں تو زمانہ آئندہ میں اس کا جھوٹ معلوم ہوگا الا یہ کہ کہا جائے کہ کاذباً حال مقدر ہے فہو کما قال کا ظاہر یہ ہے کہ ایسا شخص کافر ہو گیا اگر اس ملت کی تعظیم کے مقصد سے قسم کھایا تو بالاتفاق کافر ہو گیا اور اگر اس سے دوری مقصود ہے تو یہ قسم مکروہ تحریمی ہوگی۔

لیس علی رجل نذر فی شیء لا یملکہ نذر جو چیز پہلے سے واجب نہیں ہے اس کو اپنے ذمہ واجب کرنا، نذر کی دو قسم: (۱) نذر مطلق۔ (۲) نذر معلق، نذر مطلق میں منذور یہ میں شرط ہے کہ ناذر اس کافی الحال مالک ہو اگر فی الحال کسی غلام کو آزاد کرنے یا کسی مال کے صدقہ کرنے کی نذر کر رکھی ہے تو ضروری ہے کہ اس کا مالک ہو کسی دوسرے کے غلام کو آزاد کرنے کی نذر یا کسی دوسرے کے مال کو صدقہ کرنے کی نذر مانی تو باطل ہے اگر نذر معلق ہو تو منذور یہ اس کافی الحال مالک ہو یا اس کو سبب ملک پر معلق کیا ہو تو نذر صحیح ہوگی اور مالک ہونے پر نذر پورا کرنا ضروری ہوگا آیت قرآنی ومنہم من عاہد اللہ لئن آتانا من فضله لنصدقن ولنکونن الخ سے، اور شوافع کے یہاں فی الحال مالک ہونا ضروری ہے۔

لعن المؤمن کقتله نفس حرمت میں برابر ہیں گو قتل میں حرمت شدید ہے، لعنت خدا کی رحمت سے دور ہونے کی بدعا، قرآن میں لعنت و غضب کفار و منافقین کے لیے استعمال کیا ہے، یا قتل عمد میں غضب اللہ ولعنه فرمایا، کسی شخص پر لعنت کرنا صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ اس کے خاتمہ کے بارے میں

کوئی علم نہیں ہے اوصاف پر لعنت کرنا صحیح ہے۔

من ادعی دعوی کاذبۃ لیتکثر بها لم یزدہ اللہ إلا قلة دعوی مذکور و مؤنث دونوں صحیح ہے، دعوی کاذب، دعوی کاذبہ، دعوی کاذبہ عام ہے کسی بھی طرح کے کمال کا مظاہرہ اور دعوی کرے چاہے وہ علمی کمال ہو یا عملی یا مال وغیرہ تو اس کا مقصد حاصل نہ ہوگا بلکہ الٹے اس کے خلاف کا ظہور ہوگا۔

من حلف علی یمین صبر فأجرة مضاف مضاف الیہ یا موصوف صفت دونوں صحیح ہے، مسلم کے تمام نسخوں میں جزاء مذکور نہیں ہے، ماقبل پر عطف کی وجہ سے جزاء مفہوم ہوتی ہے اس لیے سکوت اختیار کیا من حلف علی یمین صبر فأجرة فکذلك یعنی لم یزدہ اللہ إلا قلة یا غضب اللہ علیہ محذوف ہو جیسا کہ دوسری حدیث میں لقی اللہ وهو علیہ غضبان ہے۔

یمین صبر بالا ضافۃ، یمین ذات صبر و قیل یمین صبر بالتوین موصوف صفت ہے پھر اس کو مضاف الیہ بنا دیا گیا حکم حاکم کی بنا پر اس کو قسم کھانا ضروری ہوتا ہے اس تفسیر کی وجہ سے بغیر حکم حاکم جو قسم ہے وہ یمین صبر نہیں ہے۔

### باب ”لا یغتر بفعل عامل حتی ینظر بما ینتہی علیہ“

حدیث ابی ہریرۃ، و حدیث سہل بن سعد الساعدی، و حدیث جندب

و حدیث عمر، و حدیث ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہم۔

حدیث ابو ہریرہ: ایک مدعی اسلام کا قصہ ہے کہ لڑائی میں بڑا بے جگری سے لڑا اٹکا دکا جس کافر کو پاتا قتل کر دیا کرتا تھا، صحابہ اس کی بڑی تعریف کر رہے تھے کہ اتنی بہادری سے ہم میں سے کوئی نہیں لڑا، آپ نے فرمایا یہ جہنمی ہے، صحابہ کو یہ جملہ شاق گزرا کہ اس طرح بے جگری سے لڑنے والا جہاد کرنے والا جہنمی ہے تو پھر ہمارا کیا حال ہوگا بعض صحابہ نے سوچا اس میں ضرور کچھ بات ہے وہ اس شخص کے پیچھے ہو لئے دیکھا کہ جب وہ زخموں سے چور چور ہو گیا تو تلوار کی انی سینہ میں لگا کر اپنا بوجھ اوپر سے ڈال دیا اور خود کشی کر لیا اس صحابی نے آکر حضور ﷺ کو بتلایا آپ نے فرمایا کہ آدمی بہ ظاہر جنتیوں کا کام کرتا ہے مگر وہ جہنمی ہوتا ہے کہ آخر میں جہنمیوں کے کام پر خاتمہ ہوتا ہے، حدیث ابو ہریرہ میں یہ قصہ غزوہ حنین کا مذکور ہے مگر بخاری وغیرہ میں غزوہ خیبر کا ہے اور یہی صحیح ہے۔

حدیث جندب: اگلی امت کے کسی شخص کا واقعہ ہے کہ اس کو پھوڑا نکل آیا تھا تکلیف سے ترکش



سے تیر نکال کر اس کو چھیل دیا یہ عمل بطور علاج نہیں بلکہ خودکشی کے لیے کیا خون بند نہ ہوا اس میں مر گیا اللہ نے فرمایا حرمت علیہ الجنة جنت کا حرام ہونا ہمیشہ کے لیے تھا یا اول وہلہ میں، کوئی تفصیل نہیں ہے، اس کے مذہب میں اس کا کیا حکم تھا، معلوم نہیں، ممکن ہے کبار کا مرتکب کافر ہو جاتا ہو ورنہ اس کی تاویل کی جائے کہ اول وہلہ میں جنت میں داخل نہ ہوگا۔

حدیث عمر: غزوہ خیبر میں مجاہدین کی لاشیں پڑی ہوئی تھیں بعض صحابہ کا ادھر گزر ہوا تو کہنے لگے کہ یہ شہید وہ شہید یہاں تک کہ ایک لاش پر گزر ہوا تو کہنے لگے یہ شہید آپ نے کہا ہر گز نہیں یعنی شہید فی الآخرة نہیں اس لیے کہ اس نے غنیمت کی چادر چرا لیا تھا وہ اسی چادر کی وجہ سے آگ میں ہے۔

حدیث ابو ہریرہ میں ہے جب آپ وادی القری آئے تو آپ کا ایک غلام جس کو رفاعہ بن زید نے بہہ کیا تھا، وہ غلام آپ کا کجاوہ کھولنے لگا اتنے میں ایک تیز جس کے چلانے والے کا کچھ پتہ نہیں تھا، آنکر اس غلام کو لگ گیا جس میں اس کی وفات ہو گئی تو صحابہ نے کہا اس کو شہادت مبارک، آپ نے فرمایا ہر گز نہیں، خیبر کی غنیمت سے ایک چادر اس نے چرا لی تھی وہی چادر آگ بن کر اس پر جل رہی ہے۔

نبی کریم ﷺ نے ایسے شخص کو جو اسباب شہادت میں کسی سبب سے مرا مگر اس نے معصیت کا ارتکاب کیا تھا اس کے شہید ہونے کی نفی فرمائی یہ نفی کمال کے لیے ہے فقہاء نے قاعدہ بیان کیا ہے کل من مات بسبب معصية فليس بشهيد وإن مات في معصية بسبب من اسباب الشهادة فله اجر شهادته وعليه إثم معصية. شهداء تین طرح کے ہیں: (۱) شہید فی الدنيا والآخرة وهو المقتول فی حرب الکفار. (۲) شہید فی الآخرة دون احکام الدنيا یہ وہ لوگ ہیں جو اسباب شہادت کے سوا دوسرے اسباب سے مرے ہیں اور ان کو آپ نے شہید فرمایا ہے، حدیث ابو ہریرہ من اتعدون الشہید فیکم قالوا یا رسول اللہ من قتل فی سبیل اللہ فهو شہید قال ان شهداء امتی اذا لقلیل قالوا فمن هم یا رسول اللہ قال من قتل فی سبیل اللہ فهو شہید ومن مات فی سبیل اللہ فهو شہید ومن مات فی الطاعون فهو شہید ومن مات فی البطن فهو شہید. والغریق شہید وفی رواية اخرى عنه الشهداء خمسة المظعون والمبطون والقرق وصاحب الهدم والشہید فی سبیل اللہ. آپ نے مختلف اوقات میں مختلف لوگوں کو شہید فرمایا ہے جن کی تعداد ساٹھ سے زائد ہے (۳) شہید فی الدنيا دون الآخرة



هو من غل فی (الغنیمۃ) أو قتل مدبراً:

## باب ”قتل الإنسان نفسه لیس بکفر یرخرج عن الملة“

حدیث جابر رضی اللہ عنہ: طفیل بن عمرو الدوسی نے قبل الهجرة نبی کریم ﷺ سے درخواست کی تھی کہ آپ ہمارے یہاں تشریف لے چلیں وہاں مضبوط قسم کا قلعہ ہے هل لك في حصن حصین و منعة حصین، فعیل کے وزن پر مبالغہ کے لیے شدید المنع اس طرح منعة نون کے سکون اور فتح کے ساتھ یا تو مانع کی جمع ہے، منعة عشيرة منعة یمنعون ممن یریده مگر اللہ نے یہ دولت انصار کے لیے مقدر کر رکھی تھی اس لیے آپ وہاں تشریف نہیں لے گئے، جب آپ ہجرت کر کے مدینہ تشریف لائے تو طفیل اور ان کے ساتھ ان کے قبیلہ کے ایک اور آدمی بھی ہجرت کر کے مدینہ آ گئے مدینہ کی آب و ہوا موافق نہ آئی۔ فاجتوا المدینة۔

مشاقص: مشقص کی جمع ہے چھری چاقو براجم انگلیوں کے جوڑ۔

خواب میں ان کا کہنا کہ اللہ نے مجھ کو معاف کر دیا ہے مگر ہاتھ کو معاف نہیں کیا ہے حضرت طفیل کا اس خواب کو آپ سے بیان کرنا پھر آپ کا ان کا ہاتھ کے لیے دعاء کرنا یہ دلیل ہے کہ وہ کافر نہیں ہو گئے اور ہمیشہ کا عذاب ان کو نہیں ہوگا۔

## باب ”الرياح التي تكون في قرب القيامة“

تقبض من في قلبه شيء من الإيمان“

حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ: اس روایت میں ریحاً من الیمن ہے اور عبد اللہ بن عمرو بن العاص کی حدیث مسلم ۴۰۳/۲ میں ہے ان میں: ثم یرسل ریحاً باردة من قبل الشام ہے، شارح رحمہ اللہ لکھتے ہیں کہ ممکن ہے کہ دونوں طرف سے ہوا چلے اور یہ بھی احتمال ہے کہ ایک ملک سے چل کر دوسرے ملک میں آ جا کر اس سے مل کر پھر سارے عالم میں پھیلے یحتمل ریحان شامية ویمانية و یحتمل أن ینکون مبدأة من أحد الاقلمین ثم تصل بالآخر وتنتشر عنده واللہ اعلم۔ اس نوع کی احادیث موجود ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ قیامت قائم ہونے کے وقت سب کے سب کافر ہوں گے

لا تقوم الساعة على أحد يقول الله الله لا تقوم الساعة إلا على شرار الناس. اور دوسری حدیث میں لاتزال طائفة من أمتي ظاهرين على الخلق إلى يوم القيامة ہے، اس میں یوم القيامة سے اس ہوا کے چلنے کا وقت مراد ہے اسی کو یوم القيامة سے تعبیر کر دیا ہے اس لیے کہ اس کے بعد قیامت بالکل قریب ہوگی، قریب شئ کوشی کا حکم دے دیا ہے، ہوا کی صفت الین من الحریر اور دوسری حدیث میں ریحاً باردة ہے إشارة إلى الرفق بهم والإكرام.

### باب ”الحث على المبادرة بالأعمال قبل تظاهر الفتن“

حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ: ایسا عام فتنہ ہوگا کہ انسانیت اور اس کے مقتضیات میں بالکل تغیر و تبدل ہو جائے گا، عام لوگوں پر بہیمیت کا غلبہ ہوگا انقلاب احوال اتنا بڑا ہوگا کہ ایک آدمی دن میں مومن ہے تو رات میں کافر ہو جائے گا، ایسے وقت میں صراط مستقیم پر رہنا اور نیک اعمال کرنا بہت مشکل ہوگا اس لیے آپ کا ارشاد ہے: العبادۃ فی الهرج کھجوة الیٰ لہذا موجودہ وقت کو غنیمت جانو اور زیادہ سے زیادہ اعمال صالحہ کرو کہ معلوم نہیں طبیعت میں کب تبدیلی پیدا ہو جائے۔

### باب ”مخافة المؤمن أن يحبط عمله“

حدیث انس رضی اللہ عنہ: یا أيہا الذین آمنوا لا ترفعوا أصواتکم فوق صوت النبی ولا تجہروا ذلہ بالقول کجہر بعضکم لبعض أن تحبط أعمالکم وأنتم لا تشعرون. (سورۃ حجرات) اہل سنت والجماعت کے یہاں صرف کفر موجب حبط عمل ہے معتزلہ کے یہاں گناہ کبائر بھی موجب حبط عمل ہیں، رسول کو ایذا پہنچانے کا قصد کرنا اور اس کا استخفاف کرنا یہ بالاتفاق کفر ہے۔ نبی کے سامنے تڑکھنا اور اس کی آواز پر اپنی آواز کو بلند کرنا جب کہ طبیعت میں انبساط نہ ہو موجب تاذی ہے کسی شخص کا اس طرح بلند آواز سے بولنا اور ان کی آواز پر اپنی آواز کو بلند کرنا یہ موجب تاذی ہوا یا نہیں بعض اوقات معلوم نہیں ہو سکتا ہے اس لیے مطلقاً اس طرح بولنا سدا للذریعة منع کر دیا گیا، ممکن ہے کہ ایذا و تکلیف ہو جائے اور تم کو یہ خیال ہو کہ تاذی نہیں ہوئی اور تمہارے اعمال حبط ہو جائیں اور تم کو خبر نہ ہو وأنتم لا تشعرون قال ابن المنیر المراد فی الآیۃ النہی عن رفع

الصوت على الإطلاق ومعلوم ان حكم النهی الحذر مما يتوقع في ذلك إيذاء النبي صلى الله عليه وسلم والقاعدة المختارة أن إيذاء النبي عليه الصلوة والسلام يبلغ مبلغ الكفر بالاتفاق فورد النهی عما هو مظنة لأذى النبي صلى الله عليه وسلم سواء وجد هذا المعنى أو لا حماية للذريعة حسماً للمادة ثم لما كان هذا المنهى عنه منقسماً إلى ما يبلغ مبلغ الكفر وهو المودى له عليه الصلوة والسلام وإلى ما لا يبلغ ولا دليل يميز أحد القسمين عن الآخر لزم المكلف ان يكف عن ذلك مطلقاً وقال هذا يدور على مقدمتين كلتاهما صحيحة احدهما ان رفع الصوت من جنس ما يحصل به الاذى وهذا يشهد به النقل والمشاهدة و ثانيهما ان إيذاء النبي كفر وهذا ثابت قد نص عليه أئمتنا. (روح المعاني)

حضرت تھانوی قدس سرہ نے بیان القرآن میں ایک اور تقریر کی ہے کہ اگر گستاخی و ایذاء بالقصد صرف گناہ ہی ہو تو بھی رسول کی ایذاء خدا کے یہاں اس قدر مبغوض ہے کہ وہ عدم توفیق خداوندی کا سبب ہو جاتا ہے اور یہ خذلان و عدم توفیق سبب ہو جائے گا کفر اختیاری کا، آپ کو تکلیف پہنچے اور تم مخذول ہو جاؤ اور اسی کے سبب تم قصداً کفر کے اعمال کرنے لگو اور تمہیں احساس بھی نہ ہو کہ اس کفر اختیاری کا سبب تمہارا حد سے بڑھنا تھا اور تمہارے لا اُبالی پن نے یہ دن دیکھایا ایسا زور سے بولنا جس سے مقصود نبی کی ایذاء ہو وہ تو ممنوع تھا مگر مطلقاً زور سے بولنے کی ابھی ممانعت نہیں آئی تھی، اسی طرح جن کی آواز فطری طور پر بلند ہے وہ اس میں داخل نہیں مگر وہ لوگ سن کر بہت ڈرے نہایت تکلف کر کے اپنی آواز کو پست کیا انہیں میں حضرت ثابت بن قیس تھے اس آیت کے نازل ہونے کے بعد بہت ڈرے اور گھر پڑے رہے، اور لوگوں سے کہنے لگے کہ میں تو برباد ہو گیا جہنمی ہو گیا جب آپ کی مجلس سے غیر حاضر ہوئے تو آپ نے ان کے بارے میں سوال کیا خاص طور سے سعد بن معاذ رضی اللہ عنہ سے، اس لیے کہ وہ ان کے پڑوسی تھے انہوں نے کہا کہ وہ بیمار تو نہیں ہیں میرے پڑوسی ہیں، اگر ایسا ہوتا تو مجھ کو ضرور علم ہوتا پھر حضرت سعد ان کے گھر آئے اور آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی بات نقل کی حضرت ثابت نے کہا میرے نہ جانے کی وجہ یہ ہے کہ یہ آیت نازل ہوئی اور آپ حضرات کو معلوم ہے کہ میں سب میں آپ کے سامنے زیادہ زور سے بولنے والا تھا، میں جہنمی ہو گیا حضرت سعد نے آکر حضور سے ذکر کیا، مگر

چوں کہ اولاً تو حکم نازل نہیں ہوا تھا پھر ان کی آواز فطری طور پر بلند تھی اور ان کا مقصد ایذا رسانی نہیں تھی اس لیے آپ نے فرمایا ایسا نہیں ہے بلکہ وہ جنتی ہیں۔

فائدہ: حضرت سعد بن معاذ کا انتقال غزوہ خندق کے بعد ہو گیا تھا اور یہ قصہ سنۃ الوفود کا ہے اس کا جواب دیا جاسکتا ہے کہ سنۃ الوفود میں اقرع بن حابس کے قصہ میں ابتدائی آیت لا تقدموا بین یدی اللہ ورسولہ والی آیت اتری ہو اور یہ حضرت ثابت کے قصہ میں، جس طرح اس کے بعد کی آیت ان طائفان من المومنین اقتتلوا عبداللہ بن ابی راس المنافقین کے ایمان لانے سے پہلے جو مسلمانوں میں جھگڑا ہو گیا تھا اس سلسلہ میں نازل ہوئی اور یہ واقعہ غزوہ بدر کے پہلے کا ہے، مگر ابن المنذر نے تفسیر میں سعد بن معاذ کے بجائے سعد بن عبادہ کو ذکر کیا ہے، اور یہی قرین قیاس بھی ہے اس لیے کہ ثابت خزرجی ہیں اور سعد بن عبادہ بھی خزرجی اس لیے وہی ثابت کے پڑوسی ہو سکتے ہیں بخلاف سعد بن معاذ کے وہ اوسی ہیں ان کا پڑوسی ہونا مستبعد ہے، مگر حقیقت یہ ہے کہ جس متن میں حضرت سعد بن معاذ کا ذکر ہے وہ معلل ہے، اور امام مسلم نے اپنے وعدہ کے مطابق پہلے اس معلل کو ذکر کرنے کے بعد اس متن کو نقل کیا جس میں یہ لفظ نہیں ہے۔

قطن بن نسیر: <sup>بفتح القاف</sup> ونسیر بنون مضمومۃ، قطن بن نسیر کی روایت کی تخریج پر ابو زرہ رازی کو اعتراض تھا کہ مسلم نے صحیح نام رکھتے ہوئے اس شخص کی روایت کو کیسے نقل کر دیا، مقدمہ میں امام نووی رحمہ اللہ نے سعید بن عمرو سے نقل کیا ہے کہ أنه حضر أبا زرعة وذكر صحيح مسلم و انكار ابی زرعة علیه روايته فيه عن اسباط بن نصر وقطن بن نسیر و احمد بن عیسی قال سعید بن عمرو فلما رجعت الی نیشابور ذكرت لمسلم انكار ابی زرعة فقال لی مسلم انما ادخلت من حدیث اسباط وقطن و احمد ما قد رواه الثقات عن شیوخهم إلا أنه ربما وقع عنهم بارتفاع ویكون عندی من رواية اوثق منهم بنزول فاقصر علی ذلك واصل الحدیث معروف من رواية الثقات. یعنی وہ حدیث بالکل صحیح ہوتی ہے مگر اس کی سند نازل ہو جاتی ہے محض سند کو عالی کرنے کے لیے میں نے ان کی روایت نقل کر دی ہے۔

## باب ”هل یواخذ باعمال الجاهلیة إذا أسلم“

حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ: أحسن منکم فی الإسلام کی تشریح میں اختلاف ہو گیا ہے، چنانچہ امام احمد کے یہاں اسلام مثل توبہ کے ہے جس طرح توبہ میں جس گناہ سے توبہ کیا وہی معاف ہوگا اسی طرح اسلام کفر سے توبہ ہے جس کی وجہ سے اسلام سے کفر معاف ہوگا، زمانہ جاہلیت میں کفر کے سوا دیگر جو گناہ کرتا تھا اگر اس سے توبہ نہیں کیا اور زمانہ اسلام میں بھی اس کو کر رہا ہے تو کفر کے زمانہ کے معاصی کا بھی اس کو گناہ ہوگا اور امام احمد من أساء أخذ بعمله فی الجاهلیة میں أساء فی حالة الإسلام بالأعمال السيئة مراد لیتے ہیں اسی طرح من أحسن منکم فی الإسلام میں من أحسن فی حالة الإسلام بالأعمال الصالحة مراد لیتے ہیں نقل المیمونی عن أحمد أنه قال بلغنی أن أبا حنیفة یقول أن من أسلم لا یواخذ بما کان فی الجاهلیة ثم رد علیہ بحدیث ابن مسعود وفیه أن الذنوب التي کان الکافر یفعلها فی الجاهلیة إذا اصر علیها فی الإسلام فإنه یؤخذ بها لأنه یأصراره لا یكون تأثبا منها وإنما تاب من الکفر .

جمہور علماء امام مالک وشافعی اور ابوحنیفہ رحمہم اللہ أحسن منکم فی الإسلام کی تشریح کرتے ہیں إذا أحسن فی نفس فعل الإسلام بأن أسلم كما ینبغی وهو أن یكون إسلامه علی وفاق القلب وكذا أساء فی نفس فعل الإسلام بأن کان إسلامه علی خلاف ما فی القلب قال النووی والمراد بالإساءة عدم الدخول فی الإسلام بالظاهر والباطن جمیعاً بأن یكون منقاداً فی الظاهر مظهر للشهادة غیر معتقد للإسلام بقلبه فهذا منافق باق علی کفره دل سے اسلام کو قبول نہیں کیا تو زمانہ کفر کے معاصی پر مواخذہ ہوگا أحسن فی نفس الإسلام دل و زبان سے اسلام قبول کر لیا تو زمانہ کفر کے معاصی پر مواخذہ نہیں ہوگا۔

ابو ہریرہ وابوسعید خدری کی حدیث جس میں إذا أحسن أحدکم إسلامه فكل حسنة یعملها تکتب له بعشر أمثالها الی آخره میں عام طور سے شراح نے احسان کی تفسیر یہ کی ہے کہ اسلام میں اخلاص ہو دل و زبان میں مطابقت ہو نفاق نہ ہو تو زمانہ اسلام کی ہر ایک نیکی پر دس گنا سے سات سو گنا ثواب دیا جائے گا، الآداب الشرعیہ کے مصنف نے کہا کہ احسان سے اسلام ظاہر و باطن

مراد ہے، المراد ههنا الإسلام ظاهراً و باطناً بأن لا يكون منافقاً لهذا يهاى پر بھی احسان فی الاسلام کا یہی مفہوم ہونا چاہیے اسی وجہ سے اس مسئلہ میں امام احمد کا دوسرا قول ائمہ ثلاثہ کے مطابق ہے الآداب الشرعیہ میں دونوں قول نقل کیا ہے: قال الشيخ تقى الدين أحدهما يغفر له الجميع لقوله تعالى: ﴿قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ﴾ اسلام توبہ مطلقہ ہے، اس لیے مغفرت مطلقہ حاصل ہوگی جس طرح ایمان مطلق کافی ہے طرح طرح کے کفر سے تبری لازم نہیں ہے اسی طرح قسم بقسم کے گناہوں سے الگ الگ توبہ بھی لازم نہیں ہونی چاہیے۔

### باب ”أن الإسلام يهدم ما كان قبله و كذلك الحج والہجرة“

حدیث عمرو بن العاص، و حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہما

حدیث عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ: وهو في سياقة الموت أى حال حضور الموت على أطباق ثلاث أطباق، طبق کی جمع ہے حالت کے معنی میں حالت کے معنی کا لحاظ کرتے ہوئے ثلاث مذکر استعمال کیا ہے۔

حضرت عمرو بن العاص کی تین حالت (۱) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سخت نفرت و بغض کی حالت۔ (۲) سب سے زیادہ آپ سے محبت و تعظیم کی حالت کہ آپ کو کبھی نظر بھر کر نہیں دیکھا۔ (۳) آپ کی وفات کے بعد طرح طرح کی ذمہ داری لینا جس کا انجام نامعلوم۔

تشرط بماذا ماذا استفهام کے معنی پر مشتمل ہے جس سے وہ صدارت کلام کو چاہتا ہے، اور یہاں پر فعل کے بعد آرہا ہے، ابن مالک کہتے ہیں کہ ما جب تنہا ہو تو صدارت کو چاہتا ہے یہاں پر ماذا ہے لہذا مرکب ہے تو صدارت کو نہیں چاہے گا، اور ما قبل کا معمول ہوگا لہذا یہ تشرط سے متعلق ہو گیا، جمہور نحاة کے یہاں ماذا بھی صدارت کو چاہتا ہے، اس لیے وہ تاویل کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ اصل میں ماذا تشرط تھا ماذا کو حذف کر دیا گیا پھر تشرط کے بعد بماذا کو لائے، یہ ماذا محذوف کی تفسیر کے لیے ہے۔

أن الإسلام يهدم ما كان قبله: عمرو بن العاص نے گناہوں کا سوال کیا تھا اس کے جواب میں آپ کا یہ ارشاد ہے جس میں ما کا لفظ استعمال ہوا ہے، ما اپنے عموم کی بناء پر ہر طرح کے گناہ کو



شامل ہوگا اس لیے جمہور علماء، اسلام کے ذریعہ ہر طرح کے گناہ معاف ہونے کے قائل ہیں حقوق اللہ ہوں یا حقوق العباد، یہ سوال حربی کے متعلق ہے کافر حربی جب کسی کے مال پر اس کا قبضہ تام ہو جائے اور دارالاسلام میں آئے اور مسلمان ہو جائے تو قضاء اس کو مال واپس کرنا لازم نہیں ہے، حضرت مغیرہ نے زمانہ جاہلیت میں کچھ لوگوں کو قتل کر دیا تھا اور ان کا مال بھی لے لیا تھا پھر آپ کی خدمت میں آئے تو آپ نے ان کو نہ دیت کا حکم دیا نہ مال واپس کرنے کا بلکہ آپ نے فرمایا: أما الإسلام فاقبل و أما المال فلست منه في شيء أخرجه البخاري وفي رواية أبي داود أما الإسلام فقد قبلها وأما المال فإنه مال غدر لا حاجة لنا فيه.

ابن قدامہ المغنی میں تحریر کرتے ہیں: لا أعلم خلافا في أن الكافر الحربى إذا أسلم أو دخل إلينا بأمان بعد أن استولى على مال مسلم فاتفقه أنه لا يلزمه ضمانه وإن أسلم وهو في يده فهو له بغير خلاف في المذهب لقوله عليه السلام من أسلم على شيء فهو له وإن كان أخذه من المستولى عليه بهبة أو سرقة أو شراء فكذا ذلك. بعض حضرات کہتے ہیں کہ اسلام کی وجہ سے کفر و معاصی اور وہ عقوبات جو حقوق اللہ کے قبیل سے ہیں وہ معاف ہوں گے اور وہ مظالم جو حقوق العباد کے قبیل سے ہیں چاہے مالی ہوں یا غیر مالی وہ ساقط نہیں ہوں گے جیسے ذمی مسلمان ہو تو اسلام سے حقوق العباد ساقط نہیں ہوتے ہیں۔

الہجرة تهدم ما كان قبلها والحج يهدم ما كان قبله ہجرت و حج کے سلسلہ میں زیادہ تر علماء کہتے ہیں کہ صغائر معاف ہوتے ہیں اور کبائر کے سلسلہ میں دیگر احادیث کی وجہ سے اس کو توبہ پر موقوف رکھتے ہیں، بعض حضرات صغائر و کبائر دونوں کی معافی کی بات کہتے ہیں حدیث من حج فلم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه اور ابن ماجہ کی روایت کہ آپ نے عرفات میں دعا کیا تو مظالم کے سب کی مغفرت کا وعدہ ہو گیا اور مزدلفہ کی صبح میں مظالم کی بھی معافی کا بھی وعدہ ہوا مگر اس کی سند ضعیف ہے مگر ابن حجر نے ایک رسالہ قوة الحجاج في عموم المغفرة للحجاج میں کثرت شواہد کی بنیاد پر اس کو قابل استدلال قرار دیا ہے، بیہقی نے بھی کہا کہ لہ شواہد کثیرہ جس سے حج کے ذریعہ مغفرت کے عام کہنے کا رجحان پیدا ہوتا ہے لیکن تکفیر مظالم و تکفیر صلاۃ و صوم کا مطلب یہ ہے کہ مطل و تاخیر کا گناہ معاف ہوگا نفس دین کی ادائیگی اور صلوٰۃ و صوم کی قضاء یہ حق اللہ و حق العباد

ہیں جو ساقط نہ ہوں گے بلکہ مطل و تاخیر جو ذنب ہے وہ معاف ہوں گے علامہ شامی کہتے ہیں نفس حق کو بھی ساقط کہا جاسکتا ہے جب کہ ادائیگی پر قدرت سے پہلے اس کا انتقال ہو گیا اور مال بھی نہیں ہے کہ ادائیگی کا حکم دیا جائے۔ لٰنہ اذا سقط اثم التاخير ولم يتحقق منه اثم بعده فلا مانع من سقوط نفس الحق اما حق الله فظاهر واما حق العباد فالله يرضى خصمه عنه كما مر في الحديث والظاهر أن هذا هو مراد القائلين بتكفير المظالم والحاصل أن المسئلة ظنية فلا يقطع بتكفير الحج للكبائر من حقوق الله فضلاً عن حقوق العباد.

حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ: اَلْاَمْنُ تَابٌ وَّ اَمْنٌ وَّ عَمَلٌ صَالِحًا فَاُولٰٓئِكَ يَبْدُلُ اللّٰهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَّ كَانَ اللّٰهُ غَفُورًا رَّحِيْمًا. توبہ سے اس کے تمام گناہ کفر و شرک اور دیگر معاصی کبار و صغائر سب معاف ہو جائیں گے جس سے یہ ان الاسلام يهدم ما كان قبله کے معنی میں ہوا پھر نیک اعمال کرنے پر اس کے نامہ اعمال میں نیکیاں ہی نیکیاں ہوں گی اُولٰٓئِكَ يَبْدُلُ اللّٰهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ کی ایک تفسیر سعید بن جبیر کرتے ہیں اَبْدَلَهُمُ اللّٰهُ بِعِبَادَةِ الْاَوْثَانِ عِبَادَةَ الرَّحْمٰنِ وَاَبْدَلَهُمُ الْبَقَالَ الْمُسْلِمِيْنَ قِتَالَ الْكُفَّارِ حَسَنٌ بَصْرِيٌّ كَهْتَبُوهٖ اَبْدَلَهُمُ اللّٰهُ بِالْعَمَلِ السَّيِّئِ الْعَمَلَ الصَّالِحِ اور عطاء فرماتے ہیں: يَكُوْنُ الرَّجُلُ عَلٰى صِفَةِ قَبِيْحَةٍ ثُمَّ يَبْدُلُهُ اللّٰهُ بِهَا خَيْرًا. اس کی دوسری تفسیر یہ ہے کہ توبہ نصوح سے صرف گزشتہ برائیاں ہی ختم نہیں ہوتیں بلکہ ہر گناہ پر ندامت اور استغفار سے اس کے تمام گناہ نیکی بن جائیں گے جیسا کہ بہت سی احادیث میں یہ مضمون آیا ہوا ہے۔

قاتل مسلم کی توبہ: ابن عباس رضی اللہ عنہ کی طرف منسوب ہے کہ وہ قاتل مسلم کی توبہ کے منکر ہیں الا من تاب کے بارے میں فرماتے ہیں کہ کافر لوگ زمانہ کفر میں قتل مسلم اور دیگر گناہ کے مرتکب ہوئے پھر اسلام لائے اور توبہ کیا تو ان کی توبہ قبول ہوگی، اور مسلمان ہو کر جب کسی مسلمان کو قتل کیا تو اس کی توبہ نہیں ہے اس آیت کے عموم کو من يقتل مؤمناً متعمداً والی آیت سے خاص کر لیا گیا اسی تخصیص پر کبھی نسخ کا اطلاق کر دیا جاتا ہے۔

جمہور علماء کہتے ہیں کہ قتل عمد کی آیت میں فقط اس جرم کی سزا کو بیان کیا گیا ہے اور اگر کوئی اس جرم کے بعد توبہ کرتا ہے تو اس آیت سے توبہ کی نفی پر استدلال صحیح نہیں ہے جیسے کفر و شرک کی سزا کو بیان کیا گیا

مگر سب کا اتفاق ہے کہ اگر کوئی توبہ کرتا ہے تو اس کی توبہ ہو سکتی ہے اور مقتول کا قیامت کے دن قاتل کو پکڑ کر عرش کے پاس لانا اور اس کا کہنا یا رب سل عبدك فيم قتلنی اس سے عدم قبول توبہ پر استدلال صحیح نہیں ہے اس لیے کہ یہ تو حقوق العباد میں سے ایک حق ہے جو توبہ سے ساقط نہیں ہوگا مقتول کا حق ہو مسروق منہ کا ہو مغضوب منہ کا سب کا حال یہی ہے کہ توبہ سے ساقط نہیں ہوگا صاحب حق مطالبہ کرے گا مگر مطالبہ کی وجہ سے سزا بھی ضروری ہو ایسا نہیں ہے، اس لیے کہ کبھی اس کے پاس نیک اعمال ہوں گے اس سے مطالبہ پورا ہوگا کبھی اللہ تعالیٰ اپنے فضل سے اپنی طرف سے اس کا عوض ادا کر دے گا، بہت سی آیات و احادیث اپنے عموم کے اعتبار سے اس جرم سے توبہ کو بھی شامل ہیں **إِنَّ اللَّهَ يَقْبَلُ تَوْبَةَ الْعَبْدِ مَا لَمْ يَغْرُرْ - مَنْ تَابَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ مِنْ مَغْرِبِهَا تَابَ اللَّهُ عَلَيْهِ .**

اور احادیث متواترہ جن میں **أَدْنَى مِثْقَالِ ذَرَّةٍ مِنْ إِيْمَانٍ** پر جہنم سے خروج کا ذکر ہے، اور آیت قرآنی **إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ** تو قتل وغیرہ کے سوال کے جواب میں نازل ہوئی ہے، عمرو بن عبید ایک مرتبہ کہنے لگا کہ اگر خدا مجھ سے سوال کرے گا کہ تم کیوں کہتے تھے کہ قاتل ہمیشہ جہنم میں رہے گا تو میں کہوں گا اے اللہ آپ نے خود کہا ہے **مَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا** قریش بن انس کہتے ہیں میں موجود لوگوں میں سب سے چھوٹا تھا میں نے کہا **إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ** بتلا اللہ کہے کہ تجھ کو کیسے معلوم ہوا کہ میں اس کی مغفرت کو نہیں چاہوں گا تو وہ کوئی جواب نہ دے سکا، ابن عباس کی روایت نسائی وغیرہ میں ہے **قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ ثَكَلْتَهُ امه وَأُنَى لَهُ التَّوْبَةُ وَالْهَدَى** کہ اللہ ایسے لوگوں کو توبہ کی توفیق نہیں دیتے ہیں اور یہی مطلب ہوگا ان احادیث کا جن میں رحمت سے یاس و ناامیدی کا تذکرہ ہے، ابن عباس نے ایک مرتبہ توبہ کے سوال کے جواب میں فرمایا لا، **إِلَّا النَّازِئَاتِ** کے جانے کے بعد حاضرین نے دریافت کیا کہ آپ تو توبہ کا فتویٰ دیتے تھے آج اس کے خلاف کیوں فتویٰ دیا فرمایا انہی **أُظْنَهُ رَجُلًا مَغْضَبًا** **يُرِيدُ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا** لوگوں نے تحقیق کی تو ایسا ہی ثابت ہوا **قَالَ سَفِيَانُ كَانَ أَهْلُ الْعِلْمِ إِذَا سَأَلُوا قَالُوا لَا تَوْبَةَ لَهُ فَإِذَا ابْتُلِيَ الرَّجُلُ قَالُوا لَهُ تَبْ** بنی اسرائیل کے آدمی، جس نے سو آدمی کو قتل کر رکھا تھا اس کے لیے توبہ ہے تو امت محمدیہ **صَلَّى اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم** کے لیے کیوں نہیں توبہ ہوگی۔

سورہ فرقان کی آیت: **هَذَا خَبْرُ لَا يَجُوزُ نَسْخُهُ وَحَمْلُهُ عَلَى الْمَشْرُكِينَ وَحَمْلُ هَذِهِ الْآيَةِ**

(من یقتل) علی المؤمنین خلاف الظاهر ویحتاج حملہ الی دلیل واللہ أعلم۔

### باب ”حکم عمل الکافر إذا أسلم بعده“

حدیث حکیم بن حزام رضی اللہ عنہ: أسلمت علی ما أسلفت من خیر علی حرف جار مع کے معنی میں ہے، جس سے بہ ظاہر یہ مطلب ہوا کہ زمانہ کفر میں جو نیکی کے امور انجام دیے، اسلام لانے کے بعد اس کا بھی ثواب تم کو حاصل ہوگا، اور یہ حدیث ابوسعید خدری کی حدیث کے مطابق ہے، إذا أسلم العبد فحسن إسلامه، کتب اللہ له کل حسنة کان أزلها و محبت عنه کل سيئة کان أزلها إلى آخره أخرجه النسائي اس طرح حدیث ابوموسیٰ ثلاثہ لهم اجران میں ہے کہ۔ اہل کتاب میں سے کوئی ایمان لایا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لانے سے پہلے اپنے نبی پر ایمان پر کوئی ثواب مرتب نہیں تھا حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لانے کے بعد ایمان بالنبی کا اعتبار ہوا۔

اسی طرح حدیث عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا میں ابن جدعان کا إطعام طعام و دیگر نیک کام اس وقت مفید ہوتا جب وہ ایمان لائے ہوتے، ان تمام احادیث سے اسی بات کی تائید ہو رہی ہے کہ قبل الایمان طاعات و حسنات کو اللہ تعالیٰ موقوف رکھتا ہے بندہ جب ایمان لاتا ہے تو اس کا ثواب عطا کرتا ہے اگر ایمان نہیں لائے گا تو لا نقیم له يوم القيامة وزناً کا مصداق ہوگا، بعض حضرات نے علی کو براء سبیہ کے معنی میں لیا ہے ببركة ما سبق منك من خير هداك الله ان حضرات کو اشکال ہوا کہ کافر کی نیت کا اعتبار نہیں اور عبادت کے لیے نیت ضروری ہے لہذا اس کی عبادت کا وجود ہی نہیں ہوا تو اس کا ثواب کیوں کر ملے گا، قال المازری ظاہرہ خلاف ما تقتضيه الأصول لأن الکافر لا یصح منه التقرب فلا یثاب علی طاعته ابن بطال وغیرہ کہتے ہیں کہ فقہاء کی مراد یہ ہے کہ دنیا کے اعتبار سے کافر کی عبادت صحیح نہیں ہے آخرت میں ثواب سے اس کا کوئی واسطہ نہیں ہے اگر کوئی جرأت کر کے آخرت کے ثواب کی نفی کرتا ہے تو یہ حدیث خود اس کی تردید کر رہی ہے۔

اس حدیث میں فضل خدا کی بات مذکور ہے فقہاء کا قول قانون کے اعتبار سے ہے پھر بہت سے احکام کفر کی حالت میں صحیح ہوتے ہیں اور اسلام کے بعد اس کے اعادہ کا حکم نہیں دیا جاتا ہے۔

### باب ”أن الأمن بالإيمان الخالص“

حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ: لمانزلت ”الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك

لہم الأمن وہم مهتدون“ شق ذلك على اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم یہ آیت سورۃ انعام میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کے قصہ میں وارد ہے فای الغریقین أحق بالأمن کے جواب میں یہ اللہ کی طرف سے یا حضرت ابراہیم علیہ السلام کی طرف سے جواب ہے، اس جواب میں امن کو ان لوگوں کے ساتھ خاص کر دیا گیا ہے جو لم یلبسوا ایمانہم بظلم کی کیفیت سے متصف ہوں، اور یہ تخصیص خبر کے مقدم کرنے اور مبتدا و خبر کے معرفہ ہونے سے منہیوم ہوتی ہے، نکرہ نشی کے تحت ہو تو عام طور سے عموم کے لیے آتا ہے جس کی وجہ سے صحابہ کرام نے سمجھا کہ یہاں ظلم نکرہ ہے، اور نشی کے تحت میں ہے اس لیے ہر طرح کا ظلم جو صغیرہ و کبیرہ اور کفر و شرک سب کو شامل ہے اس سے احتراز ضروری ہوگا اور ایسا بہت دشوار ہے جس کی وجہ سے اکثر لوگوں کے لیے امن و نجات مشکل ہے۔

آنحضور ﷺ کا جواب: اس کی مشہور تقریر کا حاصل یہ ہے کہ نکرہ تحت میں نشی کے عموم کا فائدہ دینے میں ظاہر ہے نص نہیں ہے، اگر عموم کی تاکید کے لیے من وغیرہ ہو تو عموم میں نص ہو جاتا ہے قال المحققون إن دخل على النكرة تحت سياق النفي ما، يوكد العموم ويقويه نحو من فی قوله ما جاء نی من رجل أفاد تنصيص العموم وإلا فالعموم مستفاد بحسب الظاهر جب یہاں پر عموم بحسب الظاہر ہے تو قرینہ کی بنیاد پر اس میں تخصیص ہو سکتی ہے یہاں پر لم یلبسوا ایمانہم بظلم میں لم یلبسوا قرینہ ہے، لبس من باب ضرب خلطہ علیہ اور ایمان کے ساتھ ظلم کا خلط ملط اس وقت ہوگا جب دونوں کا محل ایک ہو چونکہ ایمان کا محل قلب ہے لہذا اس طرح کے ظلم سے خلط ملط ہوگا، جس کا محل قلب ہو اور ایسا ظلم کفر و شرک ہے یعنی ظلم میں تنوین تعظیم کے لیے ہے اور ظلم سے ظلم کا فرد کامل شرک مراد ہے المطلق إذا أطلق يراد به الفرد الكامل پھر آگے ارشاد ہے کہ اگر تم کو شرک پر ظلم کے اطلاق میں تردد ہو رہا ہے تو دیکھو حضرت لقمان نے اسی معنی میں استعمال کیا ہے، اور آپ ﷺ نے لا تشرك بالله إن الشرك لظلم عظیم کی تلاوت کی، اس تاویل پر ایمان سے ایمان شرعی جمیع ما جاء به النبی صلی اللہ علیہ وسلم کی تصدیق مراد ہوگی اس تاویل پر ایک اعتراض ہوگا کہ اس صورت میں خلط ملط کے لیے دونوں کا ایک ساتھ جمع ہونا لازم ہے کہ وہ بیک وقت مومن بھی ہو کا فر بھی ہو حالاں کہ ایمان شرعی کے ساتھ کفر کا جمع ہونا ممکن نہیں ہے، اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ خلط ملط سے ایمان کا کفر کے ذریعہ ڈھک جانا کمزور ہو کر ختم ہو جانا مراد ہے اس

طرح سے جمع ہونا کہ مومن و کافر دونوں بیک وقت صادق ہوں مراد نہیں ہے گویا ایک حالت سے بدل کر دوسری حالت بایں طور کہ ایمان کی جگہ پر کفر رکھ دیا اس کو لبس و خلط سے تعبیر کر دیا ہے۔

اس آیت کی دوسری تفسیر: اکثر حضرات یہی تفسیر کرتے ہیں کہ ایمان سے ایمان شرعی نہیں بلکہ ایمان لغوی مراد ہے یعنی اللہ پر ایمان رکھتے ہیں مگر توحید کے قائل نہیں ہیں ﴿ما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون﴾ مشرکین کا اپنے بارے میں یہی گمان تھا کہ ہم اللہ پر ایمان رکھتے ہیں اور دیگر دیوی دیوتاؤں کی پوجا تو اسی ایمان باللہ کی تکمیل ہے ﴿وما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى﴾ اس صورت میں آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ جنہوں نے اپنی اس تصدیق و ایمان میں کسی طرح کی کوئی کمی نہیں کی ہے اگر ان کے اس ایمان و تصدیق میں ذرا بھی کمی و تقصیر ہوگی تو ان کو امن و نجات و ہدایت حاصل نہیں ہوگی اس صورت میں ظلم سے مراد شرک ہوا، اور شرک جس طرح کا ہو آدمی کو کافر و مشرک بنادے گا اس تقریر پر صحابہ کے اشکال کا منشاء ایمان سے ایمان شرعی سمجھنا اور اسی طرح لبس سے مطلق اتصال مراد لینا ہوا اور آپ کے جواب کا حاصل یہ ہو کہ ایمان سے ایمان شرعی نہیں مراد ہے بلکہ ایمان لغوی مراد ہے اور اس کا قرینہ لبس ہے کہ وہ خلط ملط کے لیے آتا ہے مطلق اتصال تو بطور مجاز ہوتا ہے ایمان لغوی کے ساتھ خلط ملط تو شرک و کفر کا ہوتا ہے اس صورت میں ظلم عام ہوا نکرہ تحت میں نفی کے عموم کا فائدہ دیتا ہے، یہ قاعدہ اپنی جگہ باقی رہا اور لبس کے قرینہ سے ظلم سے شرک مراد ہوگا لغت میں ظلم کا اطلاق نقص و کمی و تقصیر پر ہوتا ہے، قرطبی کہتے ہیں: الظلم وضع الشئ في غير موضعه المختص به إما بنقصان أو بزيادة وإما بعدول عن وقته أو مكانه۔

## باب ”بیان أن الله سبحانه لم يكلف نفساً إلا ما يطاق به“

حدیث اُبی ہریرۃ وابن عباس رضی اللہ عنہما

إن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه ما كالفظ عام ہے، جس کی وجہ سے نفوس انسانی کے جملہ خواطر جن کے دفع کرنے پر قدرت ہو یا نہ ہو، سب کو شامل ہے، صحابہ کرام نے اس کو عام ہی سمجھا جس کی وجہ سے یہ حکم ان پر شاق اور بھاری معلوم ہوا، اور آپ کے پاس فریاد لے کر آئے آپ نے ان کے فہم پر تنبیہ نہیں فرمائی بلکہ ان کے فہم کو برقرار رکھتے ہوئے ارشاد فرمایا کہ اہل کتاب کی طرح تم بھی



سمعنا وعصینا کا طریقہ مت اختیار کرو بلکہ ادب و اطاعت و انقیاد کو ظاہر کرو، اور سمعنا و اطعنا کہو، صحابہ کرام کے ذہن میں عموم تھا جس کی وجہ سے حکم کی تعمیل میں زبان لڑکھڑاسکتی تھی مگر صحابہ کے ادب و اطاعت و انقیاد کی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے لطف و توفیق کی ارزانی کی اور ان کے دل میں ایمان داخل کر دیا اور زبان دل کے مطابق ہو گئی، پھر اللہ نے ان لوگوں کی تعریف میں آیت نازل فرمائی، آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون كل آمن. پھر لایکلف اللہ نفساً کے ذریعہ اس کے عموم کو منسوخ کر دیا اور بتلادیا کہ انہیں خواطر پر مواخذہ ہوگا جو دل میں جگہ پکڑ لیں اور نفس اس سے متصف ہو نیز اس کے ازالہ پر انسان کو قدرت حاصل ہو، مگر اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اخبار میں نسخ نہیں ہوتا ہے اور یہ جملہ خبریہ ہے، اس کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ یہاں خبر معنی میں انشاء کے ہے اُجیب بأن النسخ لم يتوجه إلى مدلول الخبر نفسه بل إلى المعنى المفهوم منه كما يدل عليه قول الصحابة لرسول الله صلى الله عليه وسلم كلفنا من الأعمال ما نطبق وقد أنزل الله تعالى هذه الآية ولا نطبقها اور تکلیف مالا یطاق عقلاً ممتنع نہیں ہے خدا قادر مطلق ہے جو چاہے حکم دے سکتا ہے اور اس پر یہ اعتراض کرنا کہ جب اس پر عمل کرنے کی استطاعت نہیں ہے تو حکم دینے کا کوئی فائدہ نہیں ہے یہ اعتراض غلط ہے اس لیے کہ حکم دینے سے کبھی عمل کرانا مقصود ہوتا ہے اور کبھی امتحان اور اپنے علم و فضل و قدرت کا اظہار مقصود ہوتا ہے۔

بعض دیگر علماء فرماتے ہیں کہ یہ نسخ اصطلاحی نہیں ہے بلکہ صحابہ کرام کو ما کے عموم کی وجہ سے غلطی نہیں تھی اسی کا بعد میں ازالہ کیا گیا ہے، آیت کی مراد ان تبدوا ما استقر فی نفوسکم أو تخفوه ہے، لہذا یہ تخصیص ہے نہ کہ نسخ، اس لیے کہ نسخ میں ابتداء چیز داخل ہوتی ہے پھر بعد میں اس کو خارج کیا جاتا ہے، اور تخصیص میں شروع ہی سے وہ چیز متکلم کی مراد نہیں ہوتی ہے، مگر اس پر ایک قوی اعتراض وارد ہوگا کہ صحابہ نے عموم سمجھا اسی بناء پر آپ کے پاس فریاد لے کر آئے اور آپ نے ان کی غلط فہمی کو زائل نہیں فرمایا، اس کا وہ لوگ جواب دیتے ہیں کہ ہر غلط فہمی کا دور کرنا کوئی ضروری نہیں تھا جیسے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے خواب کی تعبیر سنائی تو آپ نے فرمایا: أصبت وأخطأت حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے کہا کہ میں نے کیا غلطی کی تو آپ نے نہیں بتلایا اسی طرح یہاں پر آپ نے حضرات صحابہ میں جذبہ اطاعت و انقیاد و ادب پیدا کرنے کے لیے اور غلبہ خوف و خشیت کی وجہ سے اس کے

عموم ظاہری پر نظر رکھتے ہوئے از خود آیت کی تفسیر نہیں فرمائی، بلکہ وحی کا انتظار کیا اور صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کو ادب اور اطاعت و انقیاد کی تعلیم دیتے ہوئے ارشاد فرمایا کہ **قُولُوا سَمْعًا وَأَطْعِمَا**، جس طرح منافق کے جنازہ کی نماز پڑھانے میں آپ نے غلبہ رحمت کی وجہ سے **استغفرلہم** **اولا** **تستغفرلہم** کو تخریر پر محمول فرمایا۔

لايكلف الله نفساً پہلی آیت میں نفوس میں جو پوشیدہ باتیں ہیں اس میں سے اختیاری یعنی مافی أنفسکم سے مراد ما استقر فی نفوسکم ہے ہم نے اسی کا مکلف بنایا ہے، اسی طرح جو بالا راہ ہو اس پر ثواب دیتا ہے اور عتاب بھی اسی پر مرتب کرتا ہے، اور اس کو دعاء کے پیرایہ میں ذکر کیا (اس لیے کہ زمانہ نبوت میں ہر دم نسخ کا احتمال رہتا ہے) کہ خدایا جیسے اب تک آپ نے اس کا مکلف نہیں بنایا ہے آئندہ بھی اس کا نہ بنائیے گا اور زمانہ نبوت کے بعد اس کا یڑھنا تذکیر نعمت کے طور پر ہے۔

باب ”بيان تجاوز الله عن حديث النفس

والخواطر التي لم تستقر في القلوب“

حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ: **إِنَّ اللَّهَ تَجَاوَزَ عَنْ أُمَّتِي عَمَّا حَدَّثَتْ بِهِ أَنْفُسُهَا مَا لَمْ تَعْمَلْ أَوْ تَتَكَلَّمَ بِهِ. أَنْفُسُهَا. مَرْفُوعٌ وَمَنْصُوبٌ دُونُ صَحِيحٍ هِيَ، مَا حَدَّثَتْ بِهِ أَنْفُسُهَا سِوَا اخْتِيَارِي** وسوسہ مراد ہے، نعلم ما توسوس به نفسه، دلی خیالات جس پر عمل کا نفس نے ارادہ نہیں کیا ہے وہ معاف ہے جب تک اس کو خارج میں موجود نہ کرے، اور اگر اس کا تعلق زبان سے ہے تو زبان سے کہہ نہ دے اور اگر اعضاء و جوارح سے ہے تو جب تک اعضاء و جوارح سے شروع نہ کر دے اس وقت تک مواخذہ نہیں ہوگا، دلی وساوس و خطرات و خیالات کے باب میں احادیث باہم متعارض نظر آتی ہیں بعض احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ دلی خیالات پر مواخذہ ہے اور بعض سے عدم مواخذہ ثابت ہوتا ہے۔

﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ ﴿لَكِنْ يُوَٰخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَحِبُّونَ ان تَشِيْعَ الْفَاحِشَةُ﴾ جس کے پاس مال و دولت نہیں ہے مگر کسی ایسے مال و دولت والے کے عمل کی تمنا کرتا ہے جو اپنے مال کو طرح طرح کے گناہوں میں خرچ کرتا ہے، تو اس کو اس پر گناہ ہوتا ہے، اس طرح کی آیات و احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ دلی

خیالات و تصورات پر مؤاخذہ ہے اور حدیث ابو ہریرہ اور اس طرح کی دیگر احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اس پر مؤاخذہ نہیں ہوگا، اس لیے وساوس و خیالات و تصورات کی تفصیل کی ضرورت ہے، علماء نے اس کی پانچ قسمیں بیان کی ہیں۔ (۱) وساوس و خیالات آئے اور فوراً چلے گئے (۲) وساوس و خیالات آرہے ہیں اور جارہے ہیں (۳) ان وساوس و خیالات کی طرف میلان ہو رہا ہے (۴) ان وساوس و خیالات کے بارے میں دل کبھی کرنے اور کبھی نہ کرنے کا حکم لگاتا ہے تردد و تذبذب ہے (۵) دل سے تردد و تذبذب ختم ہو گیا ہے، اور دل نے اس کے بارے میں قطعی و حتمی فیصلہ کر لیا ہے۔

مراتب القصد خمس هاجس ذكرها ☆ فحاطر فحدیث النفس فاستمعوا

یلبه هم فعزم کلها رفعت ☆ سوی الاخیر ففیہ الاخذ قد وقعا

جس عمل و فعل پر تصمیم عزم ہے اس کی دو قسم ہے خالص قلبی عمل ہے جو ارجح سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے، خارج میں اس کی کوئی صورت و شکل نہیں ہے، دوسرا ایسا قلبی عمل جس کا جو ارجح سے تعلق ہے، اور اس کی خارج میں شکل ہے، جیسے زنا اور شراب پینا، خالص قلبی عمل کی دو قسم: (۱) اس کا تعلق اعتقادات سے ہو جیسے توحید، نبوت، بعث وغیرہ میں شک (۲) اس کا تعلق اخلاق و ماکات و کیفیات نفسانیہ سے ہے جیسے کبر، عجب، سوء ظن، حسد، بغض تحسری المعاصی یا غیظ علی البر، قلبی عمل کی ان دونوں قسموں میں علماء کا اتفاق ہے کہ اس پر مؤاخذہ ہوگا، اور جس قلبی عمل کا تعلق جو ارجح سے ہے اور قلبی عمل محض واسطہ و ذریعہ ہے اصل مقصود اعضاء و جوارح کا عمل ہے جیسے زنا، شراب، قتل وغیرہ اس طرح کے عمل میں عزم قطعی و حتمی پر مؤاخذہ کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے، قاضی ابوبکر باقلانی کی رائے یہ ہے کہ اس پر مؤاخذہ ہوگا، اور قاضی عیاض نے اس کو جمہور علماء کا مذہب بتلایا ہے، عامة السلف و اهل العلم من الفقهاء والمحدثین علی ما ذهب إليه القاضي أبو بكر اس کے مقابلہ میں مازری کہتے ہیں کہ بہت سے فقہاء اور محدثین جن میں سرفہرست امام شافعی ہیں ان کا مذہب یہ ہے کہ اس پر مؤاخذہ نہیں ہوگا، اسی حدیث ابو ہریرہ کی وجہ سے اور اس لیے بھی کہ اس میں عمل قلبی عزم واسطہ و ذریعہ ہے مقصود بالذات نہیں ہے، جب مقصود بالذات حاصل نہیں ہوا، تو وسیلہ کا اعتبار نہیں ہوگا، نیز حدیث ابو ہریرہ جس میں ہم بالنسبة کے بارے میں ارشاد ہے: فلا تكتبوها فإن عملها فاكذبوها اس مضمون کو خرم بن فاتک کی حدیث میں جس کو ابن حبان و حاکم نے نقل کیا ہے اس میں ہم بالحسنة میں اشعر بها

قلبه و حرص علیہا کی قید ہے مگر ہم بالسیئۃ میں کوئی قید نہیں ہے بلکہ بلا تفصیل لم تکتب ہے، اور موقع فضل کے بیان کا ہے، جس سے معلوم ہوا کہ ہم بالسیئۃ میں حرص ہونہ ہو اس پر مواخذہ نہیں ہوگا، حافظ ابن حجر کہتے ہیں کہ: قد وجدت عن الشافعی ما یوافق ظاهر الخبر وان المؤاخذۃ انما تقع لمن هم علی الشئ فشرع فیہ لا من هم له ولم يتصل به العمل فقال: فی صلوة الخوف لما ذکر العمل الذی یبطلها ما حاصلہ ان من احرم بالصلوة وقصد القتال فشرع فیہ بطلت صلواتہ ومن احرم وقصد إلى العدو لدفعه بالقتال لم تبطل. صاحب روح المعانی: تصمیم العزم علی ایقاع المعصیۃ فی الأعیان کو کیفیات نفسانیہ کے قبیل سے قرار دے کر اس پر مواخذہ کے قائل ہیں، تصمیم العزم علی ایقاع المعصیۃ فی الأعیان من کیفیات النفسانیۃ التی تلحق بالملکات. ابن تیمیہ کی تحقیق یہ ہے کہ جب عزم تام ہوگا تو لازمی طور پر اس سے فعل یا مقدمات فعل کی ابتداء ہوگی، قصد القلب وعزمہ إذا قصد الفعل وعزم علیہ مع قدرته علی ما قصده هل یمکن أن لا یوجد شئ مما قصده وعزم علیہ فیہ قولاً أن أصحابهما أنه إذا حصل القصد الجازم مع القدرة وجب وجود المقدور و حیث لم یفعل العبد مقدوره دل علی أنه لیس هناك قصد جازم وقد یحصل قصد جازم مع العجز عن المقدور لكن یحصل معه مقدمات المقدور. اسباب کے ناموافق ہونے کی وجہ سے فی الحال انجام نہیں دے رہا ہے مگر اس کا مصمم ارادہ ہے اور اس کے اسباب کی فکر اور منصوبہ ہے تو یہ کیفیات نفسانیہ سے ہو گیا، اور فی الحال انجام دینے کا ارادہ ہے مگر پھر انجام نہیں دیا تو یہ ہم ہے، عزم کے قبیل سے نہیں ہے۔

### باب ”ما یهم به العبد من الحسنۃ والسیئۃ“

حدیث ابی ہریرۃ وحديث ابن عباس رضي الله عنهما

حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ: ہذا ما حدثنا ابو ہریرۃ ہام بن منبہ نے حضرت ابو ہریرہ کی احادیث کو ایک کاپی میں جمع کر لیا تھا اور اب وہ صحیفہ ہام بن منبہ کے نام سے طبع ہو چکا ہے، امام مسلم صحیفہ ہام بن منبہ سے جب حدیث نقل کرتے ہیں تو چوں کہ یہ صحیفہ بہت سی احادیث پر مشتمل ہے اور اس صحیفہ کی

ترتیب سے احادیث نہیں نقل کرتے ہیں اس لیے وھذا ما حدثنا أبو ہریرۃ کا اضافہ کرتے ہیں تاکہ اس صحیفہ کی احادیث کی طرف اشارہ ہو جائے، امام بخاری اعرج عن ابی ہریرہ کی احادیث کو نقل کرتے ہیں تو چوں کہ اس صحیفہ کی ابتداء میں حدیث نحن الآخرون السابقون ہے اس لیے امام بخاری پہلے اس ٹکڑے کو یعنی نحن الآخرون السابقون کو نقل کرنے کے بعد دوسری حدیث نقل کرتے ہیں تاکہ اس نسخہ کی احادیث کی طرف اشارہ ہو جائے۔

عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال قال: اللہ عز وجل: ایسی حدیث جس میں آپ نے صراحتاً اس کی نسبت اللہ کی طرف فرمائی اس کو اصطلاح میں حدیث قدسی کہا جاتا ہے۔

حدیث قدسی و غیر قدسی میں فرق: بعض علماء کہتے ہیں کہ حدیث قدسی کے الفاظ بھی من جانب اللہ ہوتے ہیں اور حدیث غیر قدسی میں صرف معنی من جانب اللہ ہوتے ہیں، کلام و الفاظ کی ترتیب حضرت محمد رسول اللہ ﷺ کی طرف سے ہوتی ہے، ان لوگوں کو حدیث قدسی و قرآن میں فرق کرنا پڑے گا، کیوں کہ الفاظ قرآن بھی من جانب اللہ ہوتے ہیں، تو وہ حضرات دونوں میں اس طرح فرق کرتے ہیں کہ القرآن الکلام المعجز المنزل علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم المتعبد بتلاوته المنقول بالتواتر۔ اور حدیث قدسی معجز اور متعبد بتلاوته نہیں ہے، مگر زیادہ تر علماء اس بات کے قائل ہیں کہ حدیث قدسی کے الفاظ بھی خود آنحضور ﷺ کے ترتیب دیے ہوئے ہوتے ہیں، البتہ غیر قدسی میں اللہ کی طرف نسبت کی صراحت نہیں ہوتی ہے، کلیات ابوالبقاء میں ہے: ان القرآن ما کان لفظہ ومعناہ من عند اللہ من وحی جلی وان الحدیث القدسی فھو ما کان لفظہ من عند الرسول ومعناہ من عند اللہ بالالھام او المنام وكذلك قال الطیبی القرآن هو اللفظ المنزل به جبرئیل علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم والقدسی اخبار اللہ معناه بالالھام او المنام وكذلك فی الا بریز نقل السید احمد مبارک عن سیدی عبدالعزیز الدباغ فقال الفرق بین هذه الثلاثة وان كانت کلھا خرجت من بین شفئیہ صلی اللہ علیہ وسلم وکلھا معها انوار من انوارہ صلی اللہ علیہ وسلم ان النور فی القرآن قدیم من ذات اللہ لان کلامہ قدیم والنور الذی فی الحدیث القدسی من روحہ صلی اللہ علیہ وسلم ولس هو مثل نور القرآن فان نور القرآن قدیم ونور هذا



لیس بقدم والنور الذی فی الحدیث الذی لیس بقدمی من ذاته صلی اللہ علیہ وسلم  
پھر نور روح و نور ذاتی میں فرق کی وضاحت کرتے ہوئے کہا فکان نور الروح متعلقاً بالحق فلذا  
ترى الاحادیث القدسیة متعلقة بالحق سبحانه بتبيين عظمتہ أو بإظهار رحمته أو  
بالتنبیه علی سعة ملكه و كثرة عطاءه. و وجه إضافة الكلام إلى الرب سبحانه أنه كان  
مع هذه المشاهدة التي اختلطت فيها الامور حتى رجع الغیب شهادة والباطن ظاهراً  
فأضيف إلى الرب سبحانه و وجه الضمائر ان كلامه عليه الصلوة والسلام خرج علی  
حكاية لسان الحال التي شاهدھا من ربه. (قواعد التحديث)

حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ: ابن عباس کی حدیث میں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تمام حسنات و سیئات  
لوگوں کو بتلادیا ہے، ان اللہ کتب الحسنات والسيئات ثم بين ذلك يا فرشتوں کو بتلادیا ہے کہ  
حسنات و سیئات کیا ہیں تاکہ ان کو لکھنے میں کوئی زحمت نہ ہو، البتہ ارادہ سیئات پر لکھنے کا حکم ان کو نہیں دیا  
گیا تھا، بلکہ حدیث ابو ہریرہ میں ہے: ذاك عبد يريد أن يعمل سيئة تو اللہ تعالیٰ فرمائیں گے  
کہ ارقبوه انتظار کرو اگر عمل کر لیتا ہے تو لکھو، اس حدیث سے یہ بھی معلوم ہوا کہ فرشتوں کو دل کا حال  
معلوم ہو جاتا ہے، ان کے معلوم کرنے کی جو بھی صورت ہو إذا هم عبدی بحسنة ولم يعملها  
کتبها له حسنة.

ابن عباس کی روایت کتب اللہ عنده حسنه کاملہ میں عندہ کی زیادتی اہتمام کے لیے ہے اور  
کاملہ کی قید سے اشارہ ہے کہ کوئی یہ نہ سمجھے کہ عمل نہیں ہوا تو اس کے ثواب میں کمی ہوگی یہ اس کے فضل  
کا بیان ہے اس لیے سیئہ میں محض ہم پر کوئی نتیجہ نہیں مرتب ہوتا ہے جب عمل کرتا ہے تو ہم سیئہ اور  
عمل سیئہ دونوں پر ایک ہی گناہ لکھا جاتا ہے کتبها اللہ سيئة واحدة یہ اس کا عدل ہے کہ ہم پر  
الگ سے مواخذہ نہیں کرتا ہے حالانکہ اس ہم کے دفع پر آدمی کو قدرت تھی یہ عدل سے بڑھ کر بندہ  
پروری ہے۔

فإن عملها فاكتبوها عشراً: اگر نیکی کے ارادہ کے بعد اس کو عملاً وجود میں لاتا ہے تو دس نیکی  
لکھتا ہے یہ عام ضابطہ وقاعدہ ہے من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها. ہم حسنہ اور عمل حسنہ  
دونوں کے مجموعہ پر دس گنا ثواب دیتا ہے یہ مطلب نہیں ہے کہ ہم حسنہ پر الگ ایک نیکی کا ثواب اور



عمل پر اس کا دس گنا اس طرح گنا ثواب ملے، ابن عباس و ابو ہریرہ دونوں کی حدیث میں ہے:   
إلى سبع مائة ضعف ہے، ضعف کے معنی مثل کے آتے ہیں، ضعف مصدر ہے اور ضعف بکسر   
الضاد اسم مصدر قال الراغب فالضعف مصدر والضعف اسم كالشيء والشئ فضعف   
الشيء هو الذي يثنيه ومتى أضيف إلى عدد اقتضى ذلك العدد ومثله . نحو أن يقال   
ضعف العشرة فذلك عشرون . هذا إذا كان مضافاً .

اور حدیث ابن عباس میں إلی سبع مائة ضعف إلی أضعاف كثيرة بھی آیا ہے، سات سو گنا   
انفاق فی سبیل اللہ کے بارے میں نص قرآنی ہے، اور حدیث خریم بن فاتک بھی من أنفق نفقة في   
سبيل الله کے بارے میں وارد ہے مگر اس میں ماعدا کی نفی ہے۔

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث صیام کے بارے میں اس کا لفظ کل عمل ابن آدم یضاعف   
الحسنة بعشر أمثالها إلی سبع مائة ضعف عام ہے، مگر یہ اضافہ کوئی ضابطہ وقاعدہ کے طور پر نہیں ہے   
اور حضرت ابو ذر کی روایت میں صیغہ متکلم و ازید آیا ہے، دس گنے سے زائد ہونا آدمی کے اخلاص یا نفع عام   
ہونے کی بنیاد پر ممکن ہے۔

حدیث ابن عباس میں فإن هم بسئة فلم يعملها كتبها الله عنده حسنة كاملة اور   
حدیث ابو ہریرہ میں فاکتبوها له حسنة انما ترکها من جرّای ہے قاضی عیاض کہتے ہیں کہ ابن   
عباس کی مطلق حدیث کو ابو ہریرہ کی مقید حدیث پر محمول کرنا چاہیے، اور یہ ثواب اس وقت ہوگا جب خدا   
کے لیے ترک کیا ہو، حافظ ابن حجر کہتے ہیں کہ دونوں پر عمل کیا جائے گا، اگر یہ ترک خدا کے لیے ہے تو   
حسنہ کاملہ ہوگی، اور اگر اس کا باعث دوسرا ہو تو مطلق حسنہ ہوگی اس لیے کہ کف عن الشر یہ بھی تو عمل خیر   
ہے، مگر اتنی بات پیش نظر رہے کہ ترک کا اطلاق اس وقت ہوگا جب آدمی اس کے کرنے پر قادر تھا، پھر   
چھوڑا اگر قادر نہیں تھا مثلاً قتل کا ارادہ کیا مگر کوئی مانع پیش آگیا تو یہ اس میں داخل نہیں ہے قال الخطابی   
محل كتابة الحسنة على الترك أن يكون التارك قد قدر على الفعل ثم تركه لأن   
الإنسان لا يسمى تاركاً إلا مع القدرة.

إذا حسن أحدكم إسلامه دل سے اسلام قبول کیا اس میں نفاق نہیں ہے، بعض لوگوں نے   
کامل مومن ترجمہ کیا ہے، مگر یہ ضابطہ تمام مسلمانوں کے لیے ہے، بشرطیکہ وہ منافق نہ ہو۔

لا یهلك علی اللہ الاہالك اس فضل وانعام کے عام ہونے کے بعد جو محروم رہا ہے درحقیقت ازل سے محروم القسمت ہے جس کے لیے برباد ہونا لکھا ہے اس کے لیے کوئی تدبیر نافع نہیں ہے، علی اللہ علی معنی میں مع کے اللہ سے پہلے فضل مضاف ہے، یعنی لا یهلك مع فضل اللہ الا ہالك۔

### باب ”بیان الوسوسة فی الایمان وما یقول من وجدھا

### استعظام الوسوسة والنفرة منها خالص الایمان والأمر

### بالاستعاذۃ عند وقوعھا“

حدیث ابی ہریرۃ، و حدیث عبد اللہ بن مسعود، و حدیث انس رضی اللہ عنہم حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ: ذلک صریح الایمان ذلک کا مشار الیہ اس کو وسوسہ جاننا اور پھر زبان پر لانے کو گناہ اور اس کو بھاری بات جاننا یہ ایمان ہی کے سبب ہے اس لیے سبب بول کر مسبب مراد لیا ہے، ابن مسعود کی روایت میں استعظام کا ذکر نہیں ہے، اور تلک محض الایمان آیا ہے شارح کہتے ہیں وہاں پر بھی حدیث ابو ہریرہ کی وجہ سے استعظام مراد ہے اور اسی استعظام کی وجہ سے ایمان خالص بتایا گیا ہے اور امام مسلم کا اس حدیث کو حدیث ابو ہریرہ کے بعد ذکر کرنا حدیث کی تفسیر کے لیے ہے۔ دوسرا مطلب یہ بھی بیان کیا گیا ہے کہ نفس وسوسہ کا آنا اور اس کا وسوسہ سے تجاوز نہ کرنا یہ بھی ایمان کی دلیل ہے، شیطان جب اغواء سے مایوس ہو جاتا ہے تو وسوسہ پر اکتفاء کرتا ہے، لہذا مسبب الوسوسة محض الایمان ہوا، شاہ ولی اللہ حجۃ اللہ میں تحریر کرتے ہیں کہ وسوسہ قبول کرنے والوں کے اعداد کے مختلف ہونے سے شیطان کے وسوسہ کی تاثیر مختلف ہوتی ہے، شیطانی وسوسہ کی سب سے بڑی تاثیر یہ ہے کہ انسان کافر ہو جائے اور دین اسلام سے منحرف ہو جائے، لیکن جب اللہ تعالیٰ کسی کو قوت ایمان کی وجہ سے اس بلا سے محفوظ رکھتا ہے تو اس کے وسوسہ کی تاثیر دوسری صورت میں بدل جاتی ہے کبھی باہمی لڑائی کی شکل میں کبھی امور خانہ داری کے نظام کے درہم برہم کرنے کی صورت میں پھر جب اللہ تعالیٰ اس سے بھی محفوظ رکھتا ہے تو اس کے دل میں وسوسہ آتا ہے پھر نکل جاتا ہے اور اس کی تاثیر اس کو اس وسوسہ کے مطابق عمل پر برا بیچنے نہیں کر پاتی ہے اور وہ وسوسہ اس کو نقصان دہ نہیں ہوتا ہے بلکہ جب وہ اس وسوسہ کو برا سمجھتا ہے تو یہ اس کے خلوص ایمان کی دلیل ہوتی ہے لیکن اصحاب نفوس

قدسیہ پر شیطان کے وسوسہ کا کوئی اثر نہیں ہوتا ہے اور ان کے دلوں میں اس طرح کا بالکل خیال نہیں آتا ہے آپ نے خود اپنے بارے میں ارشاد فرمایا کہ اللہ نے شیطان پر میری اعانت فرمائی اور وہ تابعدار بن گیا **إلا ان الله اعاننى عليه فاسلم** .

حدیث ابو ہریرہؓ و حدیث انسؓ: اللہ تعالیٰ نے ملائکہ و شیطان میں انسان کے قلب میں تاثیر کی قوت رکھی ہے، ملائکہ کی تاثیر سے قلوب کے اندر انس الہی اور نیک کاموں کی رغبت پیدا ہوتی ہے اور شیطان کی تاثیر سے وحشت اضطراب برے افعال کے کرنے کی رغبت پیدا ہوتی ہے جب اس قسم کے وسوسے قلوب میں پیدا ہوں تو اس کو چاہیے کہ اس کے شر سے اللہ سے پناہ مانگے اور اس کی طرف التجاء کرے اور اس کے تصور سے باز آجائے اور کہے کہ مجھے خدا اور رسول پر یقین ہے اس لیے خدا کی طرف التجا اور توجہ سے اور خدا اور رسول پر یقین کے تصور سے اور شیطان کی تیغ سے دل شیطان کی طرف سے ہٹ جاتا ہے، اور ان کے اثر کے قبول کرنے سے رک جاتا ہے ﴿إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ﴾ جو ہم سے ڈرتے ہیں جب ان کو شیطانی خیال چھوٹتا ہے تو وہ اللہ کو یاد کرتے ہیں پس وہ فوراً خبردار ہو جاتے ہیں ﴿وَمَا يَنْزِعُكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾

یہ وساوس جو آتے جاتے ہیں اور ان کا دل میں استقرار نہیں ہوتا ہے ان کے لیے یہ علاج تجویز ہوا ہے، اس علاج سے ان کا دل محفوظ و صحیح سالم ہو جائے گا مگر جن قلوب میں ان وساوس کا استقرار ہو جائے اور جڑ پکڑ لیں تو ان کو صرف اس علاج سے فائدہ نہیں ہوگا، بلکہ ایسی صورت میں دلیل کے ساتھ ان شبہات کا ازالہ بھی ضروری ہے خود نبی کریم ﷺ نے اس اعرابی کو جس نے اعتراض کرتے ہوئے کہا تھا کہ صحیح و تندرست اونٹوں میں کوئی خارش اوٹ آ جاتا ہے تو ان سب کو بھی خارش بنا دیتا ہے اس موقع پر آپ ﷺ نے اس کو تعوذ اور ایمان باللہ والرسول کو یاد کرنے کا حکم نہیں دیا بلکہ دلیل سے آپ نے اس کے اعتراض کو دفع کرتے ہوئے فرمایا **فمن اعدى الاول** اس لیے علماء کرام نے وساوس و شبہات کو دو قسموں میں منقسم کیا ہے: (۱) شبہات اور وساوس حدیث نفس کے درجہ میں ہوں تو اس قسم کے وساوس اور شبہات کے ازالہ کی صورت حدیث ابو ہریرہؓ و انسؓ میں مذکور ہے کہ اس کے تصور اور غور و فکر سے باز رہے اور خدا کی طرف التجا کرے، اور اللہ پر یقین کا تصور کرے اس طرح شکوک و

شبہات اور وساوس دفع ہو جائیں گے۔ (۲) لیکن یہ وساوس و شبہات اس سے آگے بڑھ کر یقین سے مزاحمت کرنے لگیں یا درجہ تکذیب تک پہنچ جائیں اور دل میں پیوست ہو جائیں تو اس صورت میں اس کو دلیل کے ذریعہ دفع کرنا ضروری ہو جاتا ہے جیسا کہ آپ نے خود دلیل سے اعرابی کے اس شبہ کو زائل فرمایا۔

شیطانی عمل تو وسوسہ کی حد تک ہے، البتہ اس کے وسوسہ کی کوئی انتہاء نہیں ایک شکل و صورت متعین نہیں ہے اگر تم اس کے جواب کی فکر کرو گے تو دوسرے طرح کے وساوس سے دل کو پریشان کرے گا، آخر کار تم حیرانی میں مبتلا ہو کر ہلاک و برباد ہو جاؤ گے، اس لئے آپ نے خدا کی طرف التجاء اور اس وسوسے کے تصور و فکر سے باز رہنے کا حکم دیا، بخلاف اس کے کہ اگر انسانوں کی طرف سے ایسے وساوس جو جڑ پکڑ چکے ہیں پیش کئے گئے ہوں تو اس کا دائرہ محدود ہوگا جس سے اس کے اعتراض کے جواب سے تشفی حاصل کی جاسکتی ہے ہاں اگر اس کے شبہات و وساوس کے درجہ میں ہوں تو اس سے بحث کے بجائے اس کو بھی التجاء الی اللہ اور ان باتوں میں تفکر سے منع کرنے پر اکتفاء کیا جائے گا۔ اگر بحث کرنے والا مثل شیطان کے مناظرہ و جدال کے قاعدہ و طریقہ پر قائم نہ رہے تو ایسے شخص سے اعراض کرنا چاہیے اور اس سے بحث و مباحثہ نہیں کرنا چاہیے۔

سب کائنات کو اللہ نے پیدا کیا تو اس کو کس نے پیدا کیا یہ سوال حد درجہ لغو و مہمل ہے اس لیے کہ جب اس کو خالق تسلیم کر لیا تو خالق کے لوازم بھی ماننا ضروری ہوگا اور اس کے لوازم سے قدیم اور واجب الوجود ہونا ہے، خدا کا وجود ذاتی ہے اور ذاتی وصف اس کی ذات سے کبھی جدا نہیں ہوتا ہے، عطائے غیر نہیں ہے کہ سوال پیدا ہو کہ اس کو کس نے پیدا کیا، موصوف بالذات پر یہ سوال ختم ہو جاتا ہے۔

فائدہ: ان احادیث اور ان کے علاوہ دیگر احادیث میں بلا وجہ سوال و جواب کی مذمت وارد ہے بلا ضرورت کثرت سوال شکوک و شبہات پیدا کرتے ہیں اطمینان قلبی و سکون ذہنی کو ختم کرتے ہیں، اور اس سے طرح طرح کی گمراہیاں پیدا ہوتی ہیں، خاص طور سے خدا کی ذات کے بارے میں تفکر سے منع کیا گیا ہے، چنانچہ مختلف الفاظ اور مختلف سندوں سے ابن عباس و ابو ذر سے مروی ہے: تفکروا فی کل شیء ولا تفکروا فی ذات اللہ. تفکروا فی خلق اللہ ولا تفکروا فی اللہ فتہلکوا تفکروا فی آلاء اللہ ولا تفکروا فی اللہ. قال الطیبی إنما أمر بالاستعاذۃ والاستغفار

بأمر آخر ولم يأمر بالتأمل والاحتجاج لأن العلم باستغناء الله عز وجل من الموحّد أمر ضروري لا يقبل المناظرة ولأن الاسترسال في الفكر في ذلك لا يزيد المرء إلا حيرة ومن هذا حاله فلا علاج له.

باب "وعيد من اقتطع حق المسلم بيمين فاجرة بالنار"

حديث أبي أمامة الحارثي، وحديث ابن مسعود، وحديث أشعث بن قيس،

وحدیث وائل بن حجر. رضی اللہ عنہم

حدیث ابو امامہؓ وابن مسعودؓ: اقتطع یقتطع ماخوذ من القطع المراد هنا الأخذ لأن من أخذ شيئاً بنفسه فقد قطعه عن مالکھ. وان قضیب. بہت سے نسخوں میں قضیباً منصوب ہے جو قاعدہ کے مطابق ہے، کیوں کہ اِن کے بعد کان اور اس کے اسم کا حذف کرنا کلام عرب میں کثرت سے واقع ہے، چنانچہ بولا جاتا ہے: قد قیل ما قیل ان صدقا وان کذبا لہذا اصل عبارت وان کان الشئ قضیبا ہوگی، یا فعل محذوف کا مفعول بہ ہے وان اقتطع قضیبا، اور جن نسخوں میں مرفوع ہے وہ بھی صحیح ہے مگر ضعف کے ساتھ اس لیے کہ اس میں کان اور اس کی خبر محذوف ماننی ہوگی یا کان تامہ مانو جس کا استعمال قلیل ہے اور محذوف کثیر الاستعمال ہوا کرتا ہے اصل عبارت ان کان قضیب قطعہ ہوگی۔

أبو أمانة الحارثي جن کا نام ایسا بن ثعلبہ یا عبد اللہ بن ثعلبہ ہے ان سے عبد اللہ بن کعب نے سنا ہے جیسا کہ مسلم میں ہے عبد اللہ بن کعب یحدث أن أبا أمانة حدثه اس لیے ابو امامہ کی وفات کو غزوہ احد سے واپسی کے وقت کہنا صحیح نہیں ہے۔

یمین صبر ہو باضافۃ یمین الی صبر یمین مصبورة علیہا کے معنی میں ہے یہ مدعا علیہ کی صفت تھی مجازاً یمین کا مضاف الیہ بنا دیا گیا، حاکم کے حکم سے قسم کھانا، وأصل الصبر الحبس والإمساك.

من حلف علی یمین: یمین کے معنی یہاں محکوف علیہ کے ہیں۔

اَوْجِبَ اللّٰهُ النَّارَ اَهْلَ سُنَّتِ وَالْجَمَاعَةِ كَيْ يَهِيَ ثَوَابٌ وَعِقَابٌ خَدَاكَيْ ذَمِّهِ لَا زَمَّ وَوَاجِبٌ نَهْيِهِ



ہے، پھر یہ اخبار شرائط کے وجود اور موانع کے ارتقاع کے ساتھ مقید ہیں جس کو دیگر آیات و احادیث میں بیان کیا گیا ہے جس میں مشیت خداوندی بھی ہے ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ اسی طرح شفاresh کی احادیث بھی اور ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يَذْهَبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾ اور توبہ وغیرہ ہے اس لیے اگر وہ جہنم میں نہ جائیں اور جنت میں داخل ہو جائیں تو تبدیل قول اور خلاف وعدہ اور کذب لازم نہیں آئے گا، اور یہی مطلب ہے ان لوگوں کا جو کہتے ہیں کہ اس میں استحقاق کو بیان کیا گیا ہے، کہ اس عمل کی یہ خاصیت ہے مگر خاصیت کے ظاہر ہونے کے لئے اس کی جملہ شرائط کا وجود اور موانع کا ارتقاع بھی ضروری ہے، اول وہلہ میں دخول جنت حرام ہوگی سزا کے بعد داخل ہوگا یعنی دخول اولی کی نفی ہے۔

حدیث ابن مسعود و حدیث اشعث بن قیس و حدیث وائل: ابن مسعود کی حدیث کا شان نزول اشعث بن قیس کا واقعہ ہے کہ ان کی زمین اور دوسری روایت میں کنوئیں پر ایک شخص قابض ہو گیا تھا، دونوں کے جمع کی صورت حافظ نے یہ بیان کی ہے کہ کنواں اور اس سے ملحق زمین کا قصہ ہے ان کی ساری زمین پر قابض نہیں تھا، اور وائل کی حدیث میں دوسرا قصہ ہے، وہ امرأ لقیس بن عابس اور ربیعہ بن عبدان (عین کے کسرہ یافتہ کے ساتھ اس کے بعد باء ہے اور ایک روایت میں ربیعہ عیدان عین کے فتح اور یاء کے ساتھ) اشعث اپنی روایت میں ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأِيمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا﴾ کا شان نزول اپنے واقعہ کو بیان کر رہے ہیں مگر ایک دوسری روایت میں اس کا شان نزول یہ بتلایا گیا ہے کہ جو شخص عصر کے بعد جھوٹی قسم کھا کر اپنا سامان فروخت کرے، ممکن ہے کہ دونوں واقعہ کے بعد یہ آیت نازل ہوئی ہے اس لیے دونوں اس کا شان نزول ہوں، اور آیت کے مصداق پر بھی کبھی کبھی شان نزول کا اطلاق کر دیا جاتا ہے، اشعث کی روایت میں آپ نے ان سے سوال کیا هل لك بينة دوسری روایت شاهدك أو يمينه ہے وائل کی روایت میں محض بينة ہے جس سے معلوم ہوا کہ پہلے مدعی سے بينة کا سوال ہوگا اور بينة سے مراد دو گواہ ہیں اور شاهدك أو يمينه نے دو ہی صورت میں منحصر کر دیا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مدعی سے قسم نہیں لی جائے گی، أَلْبَيِّنَةُ عَلَى الْمَدْعَى وَالْيَمِينُ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ الْفُلَامَ جُنْسٍ كَأَنَّ كُلَّ الْبَيِّنَةِ عَلَى الْمَدْعَى وَكُلَّ الْيَمِينِ عَلَى الْمُنْكَرِ قَالَ ابْنُ قَدَامَةَ فِي الْمَغْنَى فَجَعَلَ جُنْسَ الْيَمِينِ فِي جَنْبَةِ الْمَدْعَى عَلَيْهِ كَمَا جَعَلَ



جنس البينة في جنبه المدعى. نیز آپ نے تقسیم فرمادیا والقسمة تنافي الشركة. اذن يحلف بالرفع والنصب من جملة نواصب المضارع اذن، ولا ينصب بها الا بشروط احدها أن يكون مستقبلاً فلو كان الفعل بعد حالاً لم ينصب.

یمین غموس: گذری ہوئی بات پر جان بوجھ کر غلط قسم کھانا، یہ گناہ کبیرہ ہے، جمہور کے یہاں اس گناہ کی تلافی کے لیے صرف توبہ ہے اور اس کے ذریعہ کسی کا حق لیا ہے تو اس کو واپس کرنا ہے کفارہ واجب نہیں ہے۔

یمین سے فیصلہ کا حکم: یمین خود خصم کا کلام ہے پہلے سے وہ چیز اس کے قبضہ میں ہے قسم اس کو برقرار رکھنے کے لیے ہے اثبات ملک کے لیے نہیں ہے، یمین سے فی الحال خصومت ختم ہوگئی اگر اس کے بعد مدعی پینہ پیش کر دے گا تو قبول کیا جائے گا۔ الیمین الفاجرة أحق أن ترد البينة العادلة.

لہذا شارح کا قول فی هذا الحديث دلالة لمذهب مالك والشافعي وأحمد والجماهير أن حكم الحاكم لا يبيح للإنسان ما لم يكن له خلافاً لأبي حنيفة بـ محل و بـ موقع ہے، اس لیے کہ امام ابوحنیفہ کے قول کا محل عقود و فسخ ہیں جبکہ محل میں انشاء کی قابلیت ہو اور قاضی کا فیصلہ شہادت کی بنیاد پر ہو اور اس کا تزکیہ بھی ہو چکا ہو تو ظاہراً و باطناً قضا نافذ ہوگی، یمین کی بنیاد پر فیصلہ کا یہ حکم نہیں ہے۔

باب ”من قصد أخذ مال غيره بغير حق كان القاصد مهدراً للدم،

ومن قتل دون ماله فهو شهيد“

حدیث اُبی ہریرہ، و حدیث عبد اللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہما حدیث ابو ہریرہ: یرید أخذ مالی مال قلیل ہو کثیر ہو قتال جائز ہے، استقبالہ للصوص و معہ منال لا یساوی عشرة حل له ان یقاتلہم لقوله عليه الصلوة والسلام قاتل دون مالك والمال يقع على الكثير والقليل. (بحر الرائق)

اپنے نفس یا مال یا اہل سے ظلم کو دفع کرنے کے لیے قتال جائز ہے خواہ ظالم جان لینے کا ارادہ رکھتا ہو یا مال یا، اور کوئی ظلم کرنا چاہتا ہے بشرطیکہ قتل کے سوا اس کے ظلم کو دفع کرنے کی کوئی دوسری شکل نہ ہو۔

رای رجلا یسرق ماله فصاح ولم یهرب او رای رجلا ینقب حائطه او حائط غیره وهو معروف بالسرقه فصاح ولم یهرب، حل له قتله، ولاقصاص علیه. قابوس بن مخارق اپنے باپ مخارق سے نقل کرتے ہیں کہ ایک شخص نے آپ سے سوال کیا یا نبی اللہ! آت اتانی یرید أن یبزنی (یسلبنی) فما اصنع به قال تنشد الله قال أرأیت ان ناشدته فأبی أن ینتهی قال تستعین بالمسلمین قال یا نبی اللہ أرأیت ان لم یکن أحد من المسلمین استعینه علیه قال استعن بالسلطان قال یا نبی اللہ أرأیت ان لم یکن عندی سلطان استعینه علیه قال: فقاتله فإن قتلك كنت فی شهداء الآخرة اخرجه البیهقی .

اس سے معلوم ہوا کہ ظالم کے ظلم کو دفع کرنے کی اور کوئی صورت نہ ہو تو جائز ہے اگر لوگ موجود ہو کر مدد نہ کریں جیسا کہ فی زمانہ دیکھا جاتا ہے تو شامی نے لکھا ہے کہ بلا استمداد کے بھی قتل جائز ہے: إذا لم یقدر المسلمون والقاضی کما هو مشاهد فی زماننا والظاهر أنه یجوز له قتله لعموم الحدیث.

حدیث عبد اللہ بن عمرو: دون ماله دون ظرف مکان تحت کے معنی میں مجازاً سبب کے لیے استعمال ہوتا ہے، مال کے لیے قتال کرنے والا عموماً نیچے پیچھے مال کر کے قتال کرتا ہے۔

شہید کی وجہ تسمیہ: شہید بمعنی شاہد ہے شہید زندہ ہوتا ہے، چیزوں کا مشاہدہ کرتا ہے، نزع کے وقت ملائکہ کا مشاہدہ کرتا ہے جو اس کو بشارت دیتے ہیں، اور اللہ نے جو اس کے لیے جنت اور دیگر چیزیں تیار کر رکھی ہیں اس کا مشاہدہ کرتا ہے اسی طرح انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کے تبلیغ کرنے کی شہادت دے گا، یا شہید بمعنی مشہود ہے کہ اس کو اللہ اور فرشتے بشارت دیتے ہیں اس کے اخلاص اور حسن خاتمہ کی شہادت دی جاتی ہے، اصلی شہید، جو جنگ میں کفار کے ہاتھوں قتل ہوا ہو، یا جس سے قصاص واجب نہ ہوتا ہو، شہید آخرت جن کو اللہ تعالیٰ شہیدوں کا ثواب دے گا، اور زمرہ شہداء میں مبعوث ہوں گے، دنیا میں ان پر شہادت کے احکام جاری نہ ہوں گے، ایسوں کی تعداد بہت ہے بعض لوگوں نے شمار کیا تو ساٹھ سے اوپر ہیں۔

### باب ”استحقاق الولی الغاش لرعبته النار“

حدیث معقل بن یسار: إني محدثك بحديث لولا أني في الموت لم أحدثك حضرت معقل نے اس سے پہلے ان کو نصیحت کی تھی مگر اس نے کوئی اثر قبول نہیں کیا بلکہ اے ظلم و زیادتی کا

اندیشہ ہو گیا تھا مگر حضرت معقل نے کتمان علم کے خوف سے آخر وقت میں بیان کر دیا، یسترعی جعلہ راعیا نگرانی سپرد ہو، رعیۃ عوام جن کی نگرانی کی جاتی ہے۔

ما من عبد عام ہے جیسے کلکم راع و کلکم مسئول عن رعیتہ، اور ما من امیر خاص ہے، رعایۃ جن امور کی حفاظت کی ذمہ داری ہو اس کی حفاظت وصیانت کرنا اور ان کے حقوق کی نگہداشت کرنا، اس کے مقابل خیانت و غش ہے۔

حرم اللہ علیہ الجنة اس کی تاویل ماسبق میں گزر چکی ہے۔ دوسری روایت میں لم یدخل معهم الجنة سے متعین ہو جاتا ہے کہ دخول اولی کو حرام کیا گیا ہے نہ کہ مطلق دخول کو، لایدخل الجنة فی وقت ثم یدخل بعد ذلك۔

### باب ”رفع الأمانة والإیمان من بعض القلوب وعرض الفتن علیها“

حدیث حذیفہ: (۱) عن زید بن وہب عن حذیفہ (۲) وعن ربیع بن حراش عن حذیفہ. حدیث زید بن وہب عن حذیفہ ان الامانة نزلت فی قلوب الرجال ثم نزل القرآن فعلموا من القرآن و علموا من السنة.

الأمانة: الأمانة والأمان فی الأصل مصدر، والأمانة قد تطلق علی المفعول ما ائتمن علیہ من الحقوق المتعلقة فی ذممہم من حقوق اللہ و حقوق العباد.

وقد تطلق علی الحالة التي تكون الإنسان علیها وهي مقتضية أداء كل حق إلى صاحبه وضده الخيانة نزلت فی جذر قلوب الرجال یعنی ان اللہ جبل القلوب علی القيام بحق الأمانة فی حفظها أو احترامها و أدائها لمستحقها و علی النفرة من الخيانة فیها.

حدیث کی پہلی توجیہ: امانت کا بیج ہر ایک کے قلوب میں بودیا گیا ہے اور انسان اس پر مفطور ہے قرآن و حدیث اسی فطری امور کی تفصیل اور تائید ہیں۔

اللہ تعالیٰ نے اپنی حکمت کاملہ سے انسان میں دو قوتیں رکھی ہیں ایک قوت ملکیہ دوسرے قوت بہیمیہ، ان دونوں قوتوں میں برابر کھینچا تانی رہا کرتی ہے پھر کبھی باہم مصالحت بھی ہو جاتی ہے، قوت ملکیہ اور بہیمیہ درحقیقت قوت عملیہ ہے، انسان بسا اوقات اقتضاء نفسانی کی وجہ سے خدا کے احکام کی

مخالفت کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ نے کمالات علمی و عملی کی اعانت و مدد کے لیے امانت کا ملکہ اور صفت جو علم صحیح کی متابعت کا نام ہے، اس کو بھی تمام انسانوں میں ودیعت فرمایا ہے اسی جوہر علم و عمل و امانت پر تکلیف کا مدار ہے، جس طرح دیگر فطری صلاحیتوں کو ترقی دینے کے اسباب ہیں، اسی طرح ان کو ضعیف و کمزور کرنے کے بھی اسباب ہیں، اسی طرح اس ملکہ کے بھی ترقی و تنزلی کے اسباب ہیں وحی الہی قرآن و حدیث میں اس صفت کی خوبی کو اور اس کو مستحکم کرنے کا طریقہ بھی بتلایا جس کو فعلموا من القرآن و علموا من السنة سے بیان کیا گیا ہے۔ إن الأمانة لهم بحسب الفطرة ثم بطريق الكسب من الشريعة .

امانت کی چند قسمیں ہیں: (۱) امانت جس کا تعلق خود آدمی کی اپنی ذات سے ہو، خاندان سے ہو عام لوگوں سے ہو۔

(۲) امانت جس کا تعلق خدا اور انبیاء وغیرہ سے ہو۔

اس توجیہ کی بناء پر نزلت فی جذر قلوب الرجال میں الرجال سے مراد تمام انسان ہیں۔ دوسری توجیہ: الرجال سے مراد آپ کے زمانہ کے مخصوص افراد ہیں۔

حجة الله البالغة میں ہے: أقول لما أراد الله ظهور ملة الإسلام اختار قوما و مرئهم للانقياد والإذعان و جمع الهمة على موافقة حكم الله ثم كانت الأحكام المفصلة في الكتاب والسنة تفصيلاً لذلك الإذعان الإجمالی، ثم انها تخرج من صدورهم على غفلة منها و ذهول شيئاً فشيئاً فيرى الانسان اظرف ما يكون و اعقله و ليس في قلبه مقدار شيء من الامانة لا بالنسبة الى دين الله ولا بالنسبة إلى معاملات الناس .

جس کو شاہ اسماعیل شہیدؒ نے منصب امامت میں اس طرح بیان کیا ہے کہ انبیاء سے ہدایت کا ظہور طرح طرح سے ہوتا ہے، ایک قسم ہدایت اس کو نزول برکت سے تعبیر کیا جاتا ہے کہ انبیاء علیہم السلام کی بعثت کے ساتھ ایک نور نازل کیا جاتا ہے جس سے ہر سعادت مند کے دل میں حق کی طلب جوش مارنے لگتی ہے اور اپنے چھپے ہوئے مفاسد پر آگاہی ہو جاتی ہے اور اپنی اصلاح کی فکر کرنے لگتا ہے جیسے موسم برسات آتے ہی نباتات پر ہر طرح سے قوت نمو میں اضافہ ہو جاتا ہے اگر باران رحمت نازل ہو تو طرح طرح کے پھول کھل جاتے ہیں، اسی طرح نبی کی تعلیمات سے وہ سعادت مند بہرور ہوتے ہیں۔

قال النووي: يريد أن الأمانة نزلت في قلوب الرجال واستولت عليها فكانت هي الباعثة على الأخذ من الكتاب والسنة وهذا هو الذي شاهد حذيفة في الصحابة رضي الله عنهم ببركة صحبته المباركة.

ان دونوں توجیہ کی بناء پر امانت ایمان سے مختلف چیز ہوئی پہلی توجیہ پر امانت کی ضد خیانت جو ایمانیات و عملیات میں معین و مددگار ہوتی ہے بلکہ اس کے بغیر ایمان و عمل کو بروئے کار لانا ممکن نہیں اور دوسری توجیہ کی بناء پر صفت امانت فطری ہونے کے بجائے نبی کے وجود پر رحمت کے قبیل سے ایک چیز ہے جس کی بدولت ایمان و عمل آسان ہو جاتا ہے۔

تیسری توجیہ: بعض لوگوں نے دیکھا کہ حدیث کے آخر میں في قلبه حبة خردل من إيمان آیا ہے تو ان لوگوں نے امانت سے ایمان مراد لیا قال النووي: قال صاحب التحرير هي الأمانة المذكورة في قوله تعالى إنا عرضنا الأمانة وهي عين الإيمان فاذا استمكنت الأمانة في قلب العبد قام حينئذ باداء التكليف مگر بیع و شراء کا تذکرہ بتلاتا ہے کہ امانت سے ایمان کے بجائے امانت کے متبادر معنی مراد لیے جائیں چوں کہ ایمان کے لوازم میں سے امانت بھی ہے اس لیے کہ تمام صفات حمیدہ ایمان کے تابع اور اس کے لیے لازم ہیں اس لیے امانت کی اہمیت ظاہر کرنے کے لیے امانت کی جگہ ایمان کا لفظ استعمال کیا ہے حدیث میں ہے لا إيمان لمن لا أمانة له يا أمانت أو عامر أو تو ایمان و امانت ایک چیز ہوگی یعنی اس میں نہ تو امانت دین کے اعتبار سے ہوگی نہ لوگوں کے معاملات کے اعتبار سے۔

جذر القلوب بفتح الجیم و کسراً الأصل (ج۱)

الوکت (نشان) بفتح الواو و اسکان الکاف: هو الأثر اليسير قيل سواد يسير قيل هولون محدث مخالف للون كان قبله. المجمل (آبلہ) بفتح المیم و اسکان الجیم وفتحها. نبط باب سمع سے نبط آبلہ پڑنا۔

رفع امانت کے دو درجے کو بیان کیا پہلے درجہ میں رفع امانت میں خیانت کے آثار معمولی درجہ میں ہوں گے جیسے ہاتھ میں کام کرنے سے کوئی نشان پڑ گیا اس درجہ کا حضرت حذیفہ نے مشاہدہ کیا دوسرے درجہ میں رفع امانت یعنی خیانت کا اثر نمایاں ہوگا جیسا کہ آبلہ میں ہوتا ہے کہ اندر کچھ نہیں سوائے خراب



مادہ کے اسی طرح اندر امانت کا کچھ اثر نہ ہوگا فیظل اثرہا میں ہا ضمیر کا مرجع رفع امانت سے جو خیانت مفہوم ہوتی ہے ہا ضمیر کا مرجع امانت نہیں ہو سکتا ہے، اس لیے کہ وکت شی یسیر ہے اور مجل شی اثر محکم ہے جس سے لازم آئے گا کہ امانت کے اٹھنے سے امانت کا اثر پہلے درجہ میں قلیل ہو اور دوسرے درجہ میں زیادہ ہو۔

ما أجلدہ ما اقواہ. ما أظرفہ ما أحسنہ. مأخوذ من الظرف كأنه جعل وعاء للآداب، لا أبالی أیکم بایعت مأخوذ من البیع لامن المبیعة لأن اليهودی والنصرانی لا یبایع بیعة الإسلام یعنی لوگوں میں امانت پائی جاتی تھی، اس لیے بغیر تحقیق و تفتیش کے ہر ایک کے ہاتھ خرید و فروخت کا معاملہ کیا کرتا تھا کہ اگر مسلمان ہوگا تو اس کا دین اس کی امانت داری خیانت سے روک دے گی اگر غیر مسلم ہوگا تو والی جو قوم کی امانت کا ذمہ دار ہے وہ اپنی امانت ادا کر کے میرا حق دلا دے گا، مگر میں اب لوگوں سے امانت کو اٹھتا ہوا دیکھتا ہوں اس لیے تحقیق و تفتیش کر کے کسی سے معاملہ کرتا ہوں۔

حدثنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حدثین قد رأیت أحلہما وأنا انتظر الآخر  
 اوّل چیز جس کا انہوں نے مشاہدہ کیا وہ امانت کا نزول ہے، اور دوسرا جس کا ان کو انتظار ہے امانت کا ختم ہو جانا اور شاذ و نادر امانت دار ہونا اور جس رفع امانت کا انہوں نے مشاہدہ کیا وہ تو اس کی ابتداء ہے جسے انہوں نے اپنے عصر اول کے اعتبار سے عصر اخیر میں کمی محسوس کی۔  
 ینام الرجل النومة: اگر نوم سے نوم حقیقی مراد ہو تو رفع امانت اضطراری ہوگا اور یہ رفع امانت گناہوں کے کرنے کی سزا کے طور پر ہوگا، اور اگر نوم کا حقیقی معنی نہ لے کر مجازی معنی غفلت لیا جائے جو گناہوں کا سبب ہے جس سے امانت اور ایمان میں کمی ہوگی، تو رفع امانت اختیاری ہوگا۔

حدیث حذیفہ ثانی: أیکم سمع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یدکر الفتن فتنہ کے معنی امتحان و ابتلاء کے آتے ہیں، پھر اچھی حالت سے بری حالت میں تبدیلی پر فتنہ کا اطلاق ہونے لگا جس میں اچھی بات بری اور بری بات اچھی معلوم ہوتی ہے۔

فتنة الرجل في أهله وجاره فتنہ جس سے لوگوں کے اخلاق میں تبدیلی ہو جائے جیسے آدمی کا دل سخت ہو جاتا ہے جس سے نہ طاعت کا ذوق رہتا ہے اور نہ لذت، یا کذب کا شیوع یا لوگوں کے



درمیان سے امن و امان کا فقدان جس سے قتل و غارت گری شروع ہو جائے، حکومت پر اثر ار کا مسلط ہو جانا، محرمات شرعیہ کا استحصال، سلف پر سب و شتم۔

فتنة الرجل في أهله وجاره. إنما أموالكم و أولادكم فتنة أهل و جارك فتنة افراط و تفریط کی بناء پر ہوتا ہے جس کی وجہ سے آدمی ایک کے حقوق میں غلو سے دوسرے کے حقوق کو نظر انداز کرنے لگتا ہے یا ان کے حقوق میں کمی کرنے لگتا ہے۔ یہ سب فتنے ہیں جس کا محاسبہ ہوگا اور اس میں زیادہ تر ایسے ذنوب ہوتے ہیں جس کے بارے میں توقع کی جاسکتی ہے کہ وہ حسنات سے معاف ہو جائیں۔

شاہ ولی اللہ فتنة الرجل في أهله کی تفسیر میں ذکر کرتے ہیں ہی فساد تدبیر المنزل مثل وقوع الشقاق بين الرجل وامرأته. جس سے انتظام خانہ داری بگڑ جاتے ہیں۔

التي تموج موج البحر المراد به شدة المخاصمة و كثرة المنازعة و ما ينشأ عن ذلك من المشاتمة و المقابلة. شاہ ولی اللہ علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ وہ فتنہ جو سمندر کی موج کی طرح موجزن ہوگا اس سے مراد ملکی انتظام کا برباد ہونا اور بغیر استحقاق کے ہر ایک کا خلافت کی طمع کرنا ہے، جس کو دوسری حدیث میں بیان کیا گیا ہے۔ إن الشيطان قد أيس أن يعبد المصلون في جزيرة العرب لكن في التحريش بينهم.

فاسكت القوم سكت و اسكت بمعنى صمت، مگر اصمعی نے مجرد و افعال میں فرق کرتے ہوئے کہا سکت بمعنی صمت اور اسکت بمعنی اطرق ہے لوگوں کو خاندانی فتنوں کے بارے میں معلوم تھا ملکی فتنوں کے بارے میں خبر نہیں تھی؛ اس لیے خاموش رہے سر جھکا لیا۔

فقلت انا قال انت لله أبوك بیٹے کی خوبی کو ظاہر کرنے کے لیے لله أبوك کہتے ہیں قال الرضى انما نسب الى الله قصداً للتعجب منه لأن الله منشی العجائب فكل شی عظیم یزیدون التعجب منه ینسبونه إلى الله تعالى و یضیفونه إليه نحو قولهم لله أنت والله أبوك. قال الشارح قال صاحب التحرير فإذا وجد في الولد ما یحمد قیل لله أبوك. تیرا باپ بہت اچھا تھا کہ تیرے جیسا اس کا بیٹا ہوا۔

تعرض الفتن على القلوب كالحصير عوداً عوداً: عوداً میں تین احتمال ہیں (۱) عین کے ضمہ کے ساتھ زیادہ مشہور ہے، اسم غیر مشتق اگر ترتیب پر دلالت کرے تو اس کا حال واقع ہونا صحیح

ہوتا ہے، فتنے دلوں پر پیش کیے جائیں گے اور وہ اس میں پیوست ہوتے چلے جائیں گے جیسے چٹائی کی ایک تیلی دوسری تیلی میں پیوست ہوتی جاتی ہے۔ تدخل الفتن في القلوب واحدة بعد واحدة كما يدخل العود في الحصر واحد بعد واحد . وذلك ان ناسج الحصر كلما نسج عودًا اخذ عودًا آخر ونسجه عودًا عودًا (۲) بفتح العين مصدر وہ فتنے بار بار پیش ہوں گے۔ (۳) عودًا مصدر عاذ يعوذ عودًا و معاذا اس صورت میں یہ جملہ معترضہ ہوگا نعوذ باللہ کے معنی میں نسألك ان تعيذنا .

عرض فتن اس سے مراد دلوں میں خطرات نفسانیہ خیالات شیطانیہ کا پیدا ہونا اور اعمال فاسدہ کا دل پر مسلط ہونا ہے جس سے اس کا احساس مردہ ہو جائے اور وہ اس کو برا نہ سمجھے اس بری حالت کے برایت کرنے کی وجہ سے حق کا کوئی ارادہ باقی نہیں رہ جاتا ہے جو حق پر آمادہ اور برا بیخستہ کرے اس کے برخلاف وہ شخص جس کے دل میں فتنوں کے خلاف ہیئت و کیفیت پیدا ہوگئی ہو تو وہ ان فتنوں کو برا سمجھے گا۔

مرباد اعمار سے محار کے وزن پر، بر بناء حال منصوب ہے، ابو خالد نے اپنے استاذ سلیمان سے جن کی کنیت ابو مالک ہے مربادا کی تفسیر دریافت کی تو انہوں نے فرمایا: شدة البياض في السواد ہے اور قاضی عیاض نے اپنے بعض شیوخ سے نقل کیا ہے کہ یہ تفسیر صحیح نہیں ہے اس میں تصحیف ہوگئی ہے اصل شبه البياض في السواد ہے را کھی رنگ، اور شدة بياض في سواد ہو تو اس کو بلق کہتے ہیں، مجحیا میم کے بعد جیم اس کے بعد خاء ہے باب تفعیل سے اسم فاعل اس کی تفسیر منکوس اوندھے سے کی ہے، اور لغت میں اس کے معنی جھکنے کے آتے ہیں أبيض مثل الصفا الحجر الاملس الذي لا يعلق به شيء چکنے پتھر سے تشبیہ دینے کی غرض اعتقاد میں پختگی و مضبوطی کو بتلانا ہے کہ اس میں کوئی فتنہ اثر انداز نہیں ہو سکتا قیامت تک وہ ہر فتنہ سے محفوظ ہو جائے گا، دوسرا شخص وہ ہے کہ اس کے دل میں خواہشات نفسانی کی اتباع اور معاصی کے ارتکاب کی وجہ سے ظلمت و تاریکی پیدا ہوگی اور فتنوں میں پڑتا چلا جائے گا یہاں تک کہ اس کے دل میں جو ایمان ہے وہ بھی نکل جائے گا جیسے اوندھے لٹے گھڑے سے پانی نکل جاتا ہے پھر اس میں پانی نہیں داخل ہو سکتا ہے اسی طرح اس میں ایمان نہیں آ سکتا ہے یا یوں کہا جائے کہ نور ایمان اس سے نکل جائے گا اور پھر نور ایمان داخل نہیں ہوگا، مگر اصل ایمان رہے گا، اس پر اتباع ہوئی کا غلبہ ہے اس لیے مربادا را کھی رنگ سے تشبیہ دیا کہ گھڑے کے اوندھے ہو جانے کے بعد بھی

مسابات کے ذریعہ جو پانی گھس گیا ہے، باقی رہے گا یہ توجیہ اس لیے کی جاتی ہے کہ گفتگو مومن کے بارے میں ہے۔

قال حذيفة إن بينك وبينها بابا مغلقا فتنه كومان من تشبيه ديا اور عمر رضی اللہ عنہ کی حیات کو بند دروازہ سے تشبیہ دیا اور ان کی وفات اور شہادت کو دروازہ کے ٹوٹنے اور کھلنے سے، آپ کی زندگی تک کوئی فتنہ نہیں آئے گا آپ کی وفات یا شہادت کے بعد فتنہ آئے گا اس لیے آپ پریشان نہ ہوں۔

قال الكرمانی کیف یفسر الباب بعد ذلك أنه عمر الجواب أن فی الأول تجوزا والمراد بین الفتنة وبين حياة عمر قال عمر أكسر لا أبالك أي تكسر كسرا مفعول مطلق فلو أنه فتح لعله كان يعاد بخاری میں ہے: قال یفتح الباب ام یكسر قال لا بل یكسر قال ذلك أحرى أن لا یغلق اگر دروازہ صحیح سالم ہے تو زور لگا کر بند کرنے کی توقع کی جاسکتی ہے مگر جب ٹوٹ جائے تو بند کرنا دشوار ہوگا پھر حضرت عمر کو دیگر احادیث سے معلوم تھا کہ قیامت تک یہ امت فتنہ میں مبتلا ہوتی رہے گی۔

لا أبالك تیرا باپ نہیں ہے لا ترید العرب بهذا نفی الأبوة حقيقة بل هی كلمة تذکر للحث علی فعل شیء خوب کوشش کر کے اپنا بچاؤ کرو، باپ ہوتا تو تمہاری مدد کرتا، اب تمہاری مدد کرنے والا کوئی نہیں ہے۔ جد فی هذا لأمر وتاهب تاهب من لیس له معاون (شرح)

حدثه ان ذلك الباب رجل یقتل أو یموت حضرت حذیفہ کو وہ دروازہ معلوم تھا بلکہ حضرت عمر کو بھی معلوم تھا جیسا کہ بخاری شریف میں ہے: قلنا لحذيفة أكان عمر یعلم الباب قال نعم کما یعلم ان دون غد ليلة. جیسے آئندہ کل سے پہلے رات کا علم بدیہی و ضروری ہے، اسی طرح سے بدیہی و قطعی طور سے جانتے تھے۔ شاید حضرت حذیفہ نے حضرت عمر کو اس باب میں غور و فکر کرنے سے روکنے کے لیے ہی بجائے فتنہ کبریٰ کے فتنہ صغریٰ کو چھیڑا تھا، اور حضرت عمر کے اصرار پر کہا آپ کیوں اس چکر میں پڑتے ہیں ان بینک و بینها بابا مغلقا یہ نہیں کہا کہ أنت الباب یقتل أو یموت اس میں احتمال ہے کہ حضرت حذیفہ کو متعین طور سے حضرت عمر کا قتل ہونا معلوم تھا مگر تصریح سے گریز کیا یا تعین کے ساتھ معلوم ہی نہیں تھا اس لیے مبہم بیان کیا حضرت ابوذر نے حضرت عمر کو یا قفل الفتنة فرمایا اور حضرت عمر کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لوگوں سے کہا لا یصیبکم فتنة ما دام فیکم. حضرت

عثمان بن مظعون کی حدیث مرفوع میں حضرت عمر کے بارے میں آپ ﷺ کا ارشاد ہے: هذا غلق البفتنة لا يزال بينكم وبين الفتنة باب شديد الغلق ما عاش. حدیثا لیس بالاغالیط دوسری روایت میں ہے قال حذيفة حدثه حدیثا لیس بالاغالیط یعنی انه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم. اغاليط اغلوطة کی جمع ہے مایغالط به یعنی نبی ﷺ کی حدیث ہے اپنا اجتہاد و گمان نہیں اسی طرح اسرائیلیات سے نہیں ہے، ان امیر المؤمنین اُمس لما جلست إليه سأل أصحابه حضرت حذیفہ کوفہ سے مدینہ گئے تھے اور مدینہ سے واپس آ کر کوفہ والوں سے بیان کر رہے ہیں اس لیے اُمس سے مراد گزشتہ کل نہیں ہے بلکہ مطلقاً زمانہ ماضی ہے۔

### باب ”أن الإسلام بدأ غريباً وسيعود غريباً“

حدیث ابی ہریرہؓ و ابن عمرؓ: بدأ الإسلام متعدي ہے مگر فعل لازم کے معنی کی تضمین سے لازم ہو گیا ہے، ابتداء میں ایمان لانے والے تھوڑی تعداد میں تھے، بعد میں اسلام کا شیوع ہوا و یدخلون فی دین الله أفواجا کا منظر سامنے آیا، غریباً جو اپنے وطن سے دور ہو، جیسے وہ اکیلا اس کے متعلقین غریب الوطنی میں نہیں ہوتے اسی طرح ایمان و اسلام کا حال تھا، الإسلام نشأ فی اول امره فی آحاد من الناس وقلة ثم انتشر وظهر، وسيعود کما بدأ پھر لوگوں کا اسلام سے تعلق کم ہوتا جائے گا، سيلحقه نقص واختلال حتی لا يبقى إلا فی آحاد الناس کابتدائه فطوبى للغرباء طوبى لك وطوباك بمعنی فرحت و خوشی خیر و برکت، غرباء سے مراد وہ لوگ ہیں جو ایسے مشکل کٹھن وقت میں بھی اسلام کے دامن کو تھامے رہیں گے جیسا کہ ترمذی میں ہے: هم الذين يصلحون ما افسد الناس من بعدی من سنتی اور لا يزال طائفة من امتی علی الحق کے اپنے زمانہ میں مصداق ہوں گے، اور لوگوں کو سنت کی طرف دعوت دینے والے ہوں گے۔

توضیح احادیث: إن الإيمان ليارز إلى المدينة كما تارز الحية في جحرها أو يارز بين المسجدين اس حدیث میں دجال کے خروج کے وقت کی کیفیت کا بیان ہے، ترمذی میں ابن عمرو بن عوف سے مرفوعاً مروی ہے: ان الدين ليارز إلى الحجاز كما تارز الحية إلى جحرها وليعقلن الدين من الحجاز معقل إلا روية من رأس الجبل مکہ و مدینہ سے اسلام نکل کر سارے عالم میں

پھیلا مگر اس وقت سمٹ کر مکہ و مدینہ میں آجائے گا اور ان دونوں مسجدوں میں دجال کا رعب و خوف نہیں رہے گا، آپ کے زمانہ میں خلفاء راشدین کے ابتدائی زمانہ میں بھی مکہ و مدینہ کا یہی حال تھا، پھر دیگر ممالک میں ایمان و اسلام پھیلا مگر پھر قرب قیامت میں اس کا حال پہلے جیسا ہو جائے گا۔ کما تارز الحیة إلی جحرها سانپ اپنی بل و سوراخ سے اپنی معاش کے لیے ادھر ادھر جاتا ہے، مگر خوف کے وقت پھر اسی سوراخ میں لوٹ آتا ہے۔

### باب ”ذہاب الایمان فی آخر الزمان“

حدیث انس: لا تقوم الساعة حتی لا یقال فی الأرض اللہ اللہ. لا تقوم الساعة علی أحد یقول اللہ اللہ یعنی جب قیامت قائم ہوگی اس وقت کوئی مومن و مسلم نہیں رہے گا اور اشرار خلق رہ جائیں گے، حدیث ابو ہریرہ گزر چکی ہے جس میں آپ نے ارشاد فرمایا ہے کہ یمن سے ایک ہوا چلے گی اور ایک دوسری روایت میں ہے کہ شام سے ایک ہوا چلے گی اور جتنے مومن ہوں گے سب کے سب وفات پا جائیں گے، اس کے بعد سب کافر رہ جائیں گے اس کے بعد قیامت آئے گی اور حدیث لا تزال طائفة من أمتی ظاہرین علی الحق حتی یأتی الأمر سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ قیامت تک مومن باقی رہیں گے مگر حدیث ابو ہریرہ کی وجہ سے امر اللہ سے اس ہوا کا چلنا مراد لیا جائے تا کہ تعارض نہ رہے، اللہ اللہ تمام روایات میں مکرر آیا ہوا ہے یہ مرفوع ہے قال النووی ہو برفع اسم اللہ وقد یغلط فیہ بعض الناس ولا یرفعہ، اللہ اللہ کہہ کر ذکر کرنا اس حدیث سے ثابت ہوتا ہے ابن تیمیہ اور ان کے تبعین اس طرح ذکر کرنا جائز کہتے ہیں مگر یہ حدیث اس کے جواز پر صریح ہے بے شک زیادہ تر اذکار جملہ اور کلام کی صورت میں آئے ہیں لفظ اللہ مفرد نہیں آیا ہے مگر اس حدیث میں تو مفرد ہی مذکور ہے پھر آیت قرآنی ﴿واذکر اسم ربک بکرة وأصیلاً﴾ اسی طرح ﴿اذکر ربک فی نفسک تضرعاً وخیفۃ و دون الجہر من القول بالغدو والأصال ولا تکن من الغافلین﴾ کی رو سے ذکر جس طرح ہو مفرد ہو جملہ ہو اسم ذات کے ذریعہ ہو اسم صفت کے ذریعہ ہو آیت کے عموم میں سب داخل ہے، اور جملہ و کلام وغیرہ کی قید لگانا اس کے وسیع مفہوم کو تنگ کرنا ہے، خاص طور سے ﴿واذکر ربک فی نفسک﴾ میں ذکر قلبی ہے جو جملہ اور ترکیبات لفظیہ سے بے نیاز ہوتا ہے

اور ولا تکن من الغافلين سے تو واضح ہو گیا کہ مقصد یہ ہے کہ انسان ذکر الہی سے غافل نہ ہو نسیم  
 الریاض شرح شفاء میں شہاب الدین خفاجی نے اس بحث کو ذکر کیا ہے: قیل إن ذکر اللہ بتکریر  
 الجلالة بدعة لا ثواب فیہا سئل العزیز بن عبدالسلام عن قول اللہ مقتصرًا علی  
 ذلك هل مثل سبحان اللہ واللہ اکبر ونحوہ فأجاب بأنه بدعة لم ينقل مثله عن أحد  
 من السلف وإنما یفعله الجهلة والذکر المشروع لا بد فیہ أن یكون جملة مفيدة  
 والاتباع خیر من الابتداع پھر اس کا جواب دیتے ہوئے کہا ثم قال بعد ذلك ذکر اللہ تعالیٰ  
 فقد ورد الامر به و وعد ذاكره بالثواب فی آیات كثيرة واحادیث لا تحصى. ولم یقید  
 بقید علی ان الذاکر مقصده التعظیم والتوحد فهو اذا قال اللہ ملاحظًا لمعناه فكأنه  
 قال معبودی واجب الوجود مستحق لجميع المحامد ولم یزل أهل اللہ من العلماء  
 والصلحاء یفعلونه من غیر نکر و كان الاستاذ البکری یفعله وفي مجلسه أجلة  
 العلماء والمشائخ وهذا هو الحق وقد صنف فی رد مقالة ابن عبدالسلام هذه  
 عدة رسائل رأيناها وممن صنف فیها القطب القسطلانی والعارف باللہ المرصفي  
 والشیخ عبدالکریم وبه أفتی من عاصرناہ حضرت تھانوی علیہ الرحمہ نے لکھا ہے کہ اگر لا تقوم  
 الساعة حتی لا یقال فی الأرض اللہ اللہ کو نقل جزئی نہ مانا جائے تو نقل کلی یا استنباط کے دعویٰ کی  
 ضرور گنجائش ہے کما نقل عن کثیر من الاکابر اور اس دعویٰ میں اختلاف مضرب نہیں ہے کشان  
 سائر المجتہدات اور استنباط بھی ثبوت نص ہی کا ایک فرد ہے گو اس صورت میں اس طریق ذکر کو  
 طریق منقول صریح سے مفضل کہا جاوے گا لیکن عارض نفع خاص اور وہ دفع وساوس و جمع خواطر ہے  
 بعض کے لیے عملاً ترجیح دی جاسکتی ہے اگر اس کو مستنبط بھی نہ کہا جاوے تو بھی وہ منہی عنہ نہیں ہے، پس  
 دیگر تدابیر امور مطلوبہ شرعیہ کے یہ بھی مطلوب ہوگا۔

### باب ”جواز الاستسرار بالایمان للخائف“

حدیث حذیفہ رضی اللہ عنہ: أحصوا لی کم یلفظ الإسلام بخاری میں أحصوا کی جگہ اکتبوا  
 آیا ہے حاجت و ضرورت کی بناء پر مردم شماری جائز ہے بلکہ بعض حالات میں ضروری ہے۔ فقلنا یا



رسول اللہ اتخاف علینا؟ یہ حدیث شاید غزوہ احد کے موقع کی ہے اور بعض حضرات نے غزوہ خندق کے موقع کی بتلایا ہے، ونحن ما بین الست مائة إلى السبع مائة عدد مضاف ومضاف الیه ہو تو معرف باللام بنانے کے لیے مضاف الیه پر الف لام داخل کرتے ہیں، اور کوفیوں کے یہاں دونوں پر داخل کرنا صحیح ہے، صرف مضاف پر الف لام داخل کرنا ہر ایک کے یہاں خلاف ضابطہ ہے، إذا أريد تعريف العدد بأل فإذا كان العدد مضافاً فلا حسن ادخال أل على المضاف إليه وحده نحو عندی ثلاثة الاقلام والكوفیون یجیزون ادخال أل علیہما معاً نحو عندی الثلاثة الاقلام ویحتجون بشواهد متعددة والحق ان حجة الكوفیین اقوی لاعتمادهم على السماع الثابت غیر ان مذهب البصری أكثر شهرة و أوسع شیوعاً و ادخال أل على المضاف دون المضاف الیه نحو الألف قریش كما فی الحديث الست مائة والسبع مائة یدور البحث قديماً وحديثاً حول صحة هذا الاستعمال وخطأه قال ابن عصفور هو جائز على قبحه قال الراضی فی توجیه الثلاثة الا ثواب هذا هو الوجه لمن قال الثلاثة اثواب وان كان اقبح من الأول لاضافة المعرفة الى النكرة كأنهم لما عرفوا الأول استغنوا عن تعريف الثانی جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ استعمال فصیح نہیں ہے مگر متقدمین کے یہاں اس کا استعمال کثرت سے ہے جس کی وجہ سے جائز کہا جائے گا، لکن ورد مثله فی احادیث الرسول علیہ السلام وکذا ورد فی استعمال کثیر ممن یستأنس لکلامهم فینبغی قوله مع الاعتراف بأنه غیر مستحسن وان الخیر فی ترکہ والذین یرفضون یتاولون بتکلف ظاهر لاداعی له قال النووی هو مشکل فی جهة العربية وله وجه وهو أن يكون مائة فی الموضعین منصوباً علی التمییز علی قول بعض العربية وقيل إن مائة فی الموضعین مجرورة علی ان الألف واللام زائدتین فلا اعتداد .

یہی روایت بخاری میں بطریق ابی حمزہ عن الأعمش ہے، اس میں خمس مائة ہے اور بخاری نے کہا: وقال أبو معاوية ما بین ست مائة إلى سبع مائة، تو اس میں نحوی اعتبار سے کوئی اشکال نہیں ہے۔

تعداد میں اختلاف: اعمش کے شاگرد سفیان نے پندرہ سو نقل کیا اور ابو حمزہ نے پانچ سو اور تکی بن

سعید الاموی اور ابوبکر بن عیاش نے ابو حمزہ کی متابعت کی ہے، اصحاب اعمش میں سب سے احفظ ابو معاویہ ہیں جس کی وجہ سے ان کی روایت کو مسلم نے نقل کیا ہے مگر عدد کی تعیین نہیں ہے، اور ابو حمزہ کا متابع موجود ہے مگر سفیان ثوری سب میں احفظ ہیں پھر ایک امر زائد کو نقل کر رہے ہیں جس کی وجہ سے ان کی روایت کو بخاری نے نقل کیا ہے۔ چوں کہ مخرج حدیث ایک ہے، اور مدار اعمش ہیں ان کے شاگردوں میں اختلاف ہو گیا اس لیے جمع کی کوئی صورت نہیں جس کی وجہ سے بخاری و مسلم نے ترجیح دے کر ایک طریق کو نقل کیا ہے، بعض دیگر حضرات نے جمع کرنے کی کوشش کی ہے کسی نے کہا کہ مختلف مواقع پر کتابت ہوئی جس سے تعداد میں فرق پڑ گیا، بعض حضرات کہتے ہیں کہ اہل مدینہ میں جنگی سپاہیوں کی تعداد پانچ سو اور بچے اور عورتیں ملا کر چھ سو سے سرات سو تک اور مدینہ و اطراف مدینہ کو لے کر پندرہ سو مگر یہ سب تکلف ہے، اس لیے کہ اگر مخرج حدیث متعدد ہوتا تو یہ تاویل ہو سکتی تھی۔

حتی جعل الرجل منا لا یصلی الاسرا حضرت حذیفہ کے زمانہ میں یہ واقعہ کب پیش آیا ممکن ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی خلافت میں ولید بن عقبہ تاخیر کر کے نماز پڑھایا کرتا تھا تو بعض محتاط قسم کے لوگ تنہائی میں الگ نماز پڑھ کر اس کے ساتھ جماعت میں فتنہ کے خوف سے شریک ہو جاتے رہے ہوں اور جس زمانہ میں حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ شہید ہوئے، اس وقت حضرت حذیفہ مدینہ میں نہیں تھے اس لیے بلوایوں نے جو نماز پڑھائی اس کو مراد لینا صحیح نہیں ہوگا، حضرت حذیفہ کی وفات کے بعد حجاج وغیرہ کے زمانہ میں تو اس سے بھی زیادہ برا حال تھا۔

### باب ”تالیف قلب من یخاف علی ایمانہ لضعفه

### والنهی عن القطع بالایمان من غیر دلیل قاطع“

حدیث سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ: حدثنا ابن ابی عمر قال حدثنا سفیان عن الزہری امام مسلم کی جن احادیث پر تنقید کی گئی ہے ان میں سے یہ حدیث بھی ہے کہ امام مسلم یا ان کے استاذ ابن ابی عمر کو اس میں وہم ہو گیا ہے اور انہوں نے معمر کے واسطہ کے بغیر نقل کیا ہے، جب کہ سفیان بن عیینہ کے اکثر شاگردوں نے سفیان عن معمر عن الزہری معمر کے واسطہ سے نقل کیا ہے قال النووی قال أبو علی قال الحافظ أبو مسعود الدمشقی هذا الحديث انما يرويه سفیان

بن عیینہ عن معمر عن الزہری قال الحمیدی وسعید بن عبدالرحمن ومحمد بن الصباح الجرجانی کلہم عن سفیان بن عیینہ عن معمر عن الزہری وهذا هو المحفوظ عن سفیان وكذلك قال أبو الحسن الدار قطنی فی کتابہ الاستدراکات حافظ ابن حجر کہتے ہیں وقع فی إسناده وهم من مسلم أو من شیخہ لأن معظم الروایات فی الجوامع والمسانید عن ابن عیینہ عن معمر عن الزہری بزيادة معمر بينهما وكذا حدث به ابن ابی عمر شیخ مسلم فی مسنده عن ابن عیینہ وكذا أخرجه أبو نعیم فی مستخرجہ من طریقہ امام نووی نے جواب دیتے ہوئے لکھا ہے کہ سفیان نے معمر سے بھی سنا ہو پھر براہ راست زہری سے بھی سنا ہو، پھر کبھی واسطہ کے ساتھ ذکر کیا ہو، اور کبھی بغیر واسطہ کے، حافظ کہتے ہیں کہ اس جواب میں تکلف ہے، فیہ بعد لان الروایات قد تضافرت عن ابن عیینہ باثبات معمر والموجود فی مسند شیخ مسلم بلا اسقاط کما قدمناہ ولم یوجد باسقاطہ الا عند مسلم امام نووی لکھتے ہیں کہ واسطہ نہ ہونے سے متن حدیث میں کوئی فرق نہیں پڑتا ہے، کیف كان فهذا الكلام فی الإسناد لا یؤثر فی المتن فإنه صحیح علی کل تقدیر متصل واللہ أعلم۔

اعطی رهطاً رهط اسم جمع ہے جماعت کے معنی میں عدد من الرجال من ثلاثة إلى عشرة اسماعیل کی روایت میں فاعطاهم وترك رجلاً ہے، جن کو آپ نے نہیں دیا ان کا نام جعیل بن سراقہ الضمری ہے۔

اعط فلانا فإنه مؤمن فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم أو مسلم فإنه مؤمن کا جملہ حضرت سعد نے کہا اور او مسلم کا کلمہ حضور پاک ﷺ کا ہے اس طرح کے عطف کو عطف تلقین کہا جاتا ہے۔ جیسے آیت قرآنی میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کا مقولہ وارزق اہلہ من الثمرات من آمن منهم باللہ والیوم الآخر اس میں اللہ نے فرمایا قال ومن کفر۔ آپ نے تلقین کیا کہ مؤمن یا مسلم کہو۔

أو مسلم: أو تنويع کے لیے آتا ہے تشریک کے لیے آتا ہے کبھی أو معنی میں بل کے آتا ہے ارسلناہ إلى مائة الف أو یزیدون أو تشریک کے لیے ہو تو مطلب ہوگا کہ مؤمن یا مسلم کسی ایک جانب کی تعیین نہ کرو اور اگر بل کے معنی میں ہو تو مطلب ہوگا کہ صرف مسلم کہو، ایک روایت میں أو مسلم کی

جگہ بل مسلم آیا ہوا ہے۔

ایمان و اسلام کے درمیان فرق: احادیث میں جہاں کہیں ایمان و اسلام کے درمیان فرق بیان کیا گیا ہے وہاں اسلام کا تعلق ظاہر سے بتلایا گیا ہے اور ایمان کا تعلق باطن اور قلب سے حدیث جبریل میں ایمان کا تعارف تصدیق قلبی سے اور اسلام کا تعارف اعمال ظاہری اور اطہار اطاعت سے کیا گیا ہے، حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث الإسلام علانیة والإيمان فی القلب رواہ أحمد وأبو یعلیٰ و رجالہ رجال الصحیح ما خلا علی بن مسعیدة وثقه ابن حبان والطیالسی وأبو حاتم و ابن معین وضعفه آخرون۔

لہذا حدیث کا مطلب یہ ہوگا کہ ایمان کا تعلق باطن سے ہے اس کی تم کو کیا خبر لہذا مومن کا لفظ مثبت استعمال کرو اور چوں کہ تم اس کے ظاہر کا مشاہدہ کرتے ہو اس لیے مسلم کہوت پر مثبت ہے۔  
 اسی لاراه مومنا لاراه فعل مجہول ہو تو ظن غالب کے معنی میں ہوگا اور اگر فعل معروف ہو تو علم و یقین کا معنی ہوتا ہے امام نووی فعل معروف کو ترجیح دیتے ہیں اس لیے کہ آگے روایت میں ہے: ثم غلبنی ما أعلم منه علم کے معنی یقین کے ہیں مگر چافظ کہتے ہیں کہ علم کا اطلاق ظن غالب پر بھی ہوتا ہے اس لیے مجہول پڑھ سکتے ہیں، بلکہ بخاری کی روایت میں فعل مجہول ہی ہے مگر مجہول پڑھا جائے تو اس سے استدلال کیا جاسکتا ہے کہ امر مظنون پر قسم کھائی جاسکتی ہے جیسا کہ حضرت سعد نے قسم کھائی ہے، اور آپ نے انکار نہیں کیا مگر حافظ کہتے ہیں کہ اس سے استدلال قائم نہیں ہے اس لیے کہ انھوں نے امر مظنون پر قسم نہیں کھائی تھی بلکہ وجدان ظن پر قسم کھائی اور وجدان ظن یقینی ہے یہ یمن لغوی کے قبیل سے ہے جس میں گزری ہوئی بات پر اپنے ظن غالب یا یقین کی بنیاد پر قسم کھاتا ہے، مگر واقع میں ایسا نہیں ہوتا۔  
 سوال: جب آپ نے حضرت سعد کو منع کر دیا کہ مومن نہ کہو بلکہ مسلم کہو پھر حضرت سعد حکم کی تعمیل کیوں نہیں کرتے ہیں؟

جواب: جان بوجھ کر وہ خلاف ورزی نہیں کرتے ہیں بلکہ جس کی سفارش کر رہے ہیں اس کا مسئلہ ان کے ذہن پر اس قدر مسلط تھا کہ اس کی وجہ سے آپ کی تنبیہ پر توجہ نہیں رہی۔

عن مالک عن فلان یعنی مالک تعرض عن فلان یا فلان عن فلان یعنی فلان سے منع کیا گیا ہے۔  
 قتالاً مفعول مطلق ہے فعل محذوف کا اصل عبارت اتقاتل قتالاً اس قدر صراحت کو لڑنے کے حکم

میں قرار دیا۔

إني لأعطي الرجل وغيره أحب إلي منه مخافة أن يكبه الله في النار يكبه مجرد سے متعدی ہے اور افعال سے لازم ہو جاتا ہے اور کلام عرب میں چند افعال ایسے ہیں کہ مجرد سے متعدی اور افعال میں جا کر لازم ہو جاتے ہیں مثلاً اقشع وقشع، نشق و أنشق، نسل و أنسل نzf و أنzf، وغیره۔

آپ حضرت جعیل کو نہ دینے اور دوسرے کو دینے کی وجہ بتلاتے ہیں کہ تمہارا جعیل کے بارے میں یہ تاثر صحیح ہے مگر میرے دینے کی بنیاد تالیف قلب ہے تاکہ اس کے ذریعہ ان کے قلوب میں ایمان راسخ ہو جائے اگر ایسا نہیں ہوگا تو ان کے اسلام سے پھر جانے اور جہنم میں داخل ہونے کا اندیشہ ہے اور جن کا ایمان پہلے سے ہی پختہ و قوی ہے ان کے تالیف قلب کی ضرورت نہیں ہے، حضرت جعیل کے بارے میں حدیث ابو ذر میں ہے کہ آپ نے حضرت ابو ذر سے جعیل کے بارے میں پوچھا تو کہا کہ ایک عام آدمی ہے کشکله من الناس یعنی من المهاجرین پھر آپ نے ایک دوسرے آدمی کے بارے میں سوال کیا تو کہا کہ بڑا رئیس و سردار ہے آپ نے فرمایا کہ فجعیل خیر من مل الارض من فلان قال قلت ففلان هكذا وانت تصنع ما تصنع قال إنه راس قوم فانا أتالفهم۔

### باب ”زیادة طمانينة القلب بتظاهر الأدلة“

حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ: زہری کے شاگرد یونس زہری کا استاذ ابو سلمہ اور سعید بن المسیب کو بتلاتے ہیں اور امام مالک سعید بن مسیب اور ابو عبیدہ کو، زہری کے ایک شاگرد ابو اویس امام مالک کے مطابق نقل کرتے ہیں اور امام مالک کے متابع ہیں۔

حدثني إن شاء الله عبد الله بن محمد إن شاء الله في وجهه من تذبذب هو گیا مگر امام مسلم نے بطور متابعت کے ذکر کیا ہے اس لیے امام مسلم پر اعتراض نہیں ہوگا۔

نحن أحق بالشك من إبراهيم إذ قال رب أرني كيف تحيي الموتى قال أولم تؤمن قال بلى كيف استعمال اگرچہ زیادہ تر استفہام کے لیے ہوتا ہے مگر کبھی کبھی تعجیز کے لیے بھی ہوتا ہے جیسے کوئی کسی بھاری وزنی پتھر کو اٹھانے کا مدعی ہو اور تم کو یقین ہو کہ اٹھا نہیں سکتا ہے، اس موقع پر



تم کہو ارنی کیف تحمل هذا اس استعمال کی وجہ سے کسی کو شبہ ہو سکتا تھا کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کا کیف استعمال کرنا تجیز کے لیے ہو اور اللہ کو معلوم تھا کہ حضرت ابراہیم کا یہ ارادہ نہیں تھا حضرت ابراہیم اللہ کے یہاں وجیہہ ہیں ایسے لوگوں کی بابت اگر کسی طرح کے شبہات ہو سکتے ہوں تو اللہ تعالیٰ خود ان کی برأت ظاہر کرتے ہیں فبراً اللہ موسیٰ وکان عند اللہ وجیہا جس کی وجہ سے اللہ نے سوال کر لیا او لم تؤمن تو حضرت ابراہیم نے جواب دیا بلی ولكن لیطمئن قلبی نفس ایمان کے لیے کیفیت کا جاننا ضروری نہیں ہے، ان کو یقین کامل تھا خدا کی قدرت پر مگر قدرت خداوندی مختلف طریقہ سے زندہ کر سکتی تھی مگر وہ کس طرح زندہ کرے گا ذہن میں طرح طرح کا نقشہ آتا ہے مگر جب آدمی دیکھ لیتا ہے تو سارے احتمال ذہن سے ختم ہو جاتے ہیں، اور اس کو ذہنی سکون حاصل ہو جاتا ہے، اسی طرح حضرت ابراہیم علیہ السلام کو سکون حاصل ہو جائے گا جس کو انھوں نے لكن لیطمئن قلبی سے بیان کیا قرآن کی اقتداء میں نبی کریم ﷺ نے بھی حضرت ابراہیم کی برأت ظاہر کرتے ہوئے یہ عنوان اختیار کیا۔

نحن أحق بالشك: نحن میں دو احتمال ہیں: (۱) نحن سے مراد جماعت انبیاء ہو، یعنی اگر بالفرض حضرت ابراہیم علیہ السلام کو خدا کی قدرت احیاء میں شک ہوتا تو ہم تمام انبیاء کو زیادہ شک ہونا چاہیے مگر معلوم ہے کہ ہم کو شک نہیں ہے تو حضرت ابراہیم کو بدرجہ اولیٰ شک نہیں تھا، شک ہونے کی وجہ یہ ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے بارے میں ارشاد باری ہے: كذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض اسی طرح ارشاد باری ہے لقد آتينا إبراهيم رشده اگر وہ ابتداء رشد اور اس مشاہدہ کے بعد بھی شک کر سکتے ہیں تو جن کو اس طرح کا مشاہدہ نہیں ہوا ہے تو وہ بدرجہ اولیٰ شک کریں گے۔

حضرت ابراہیم علیہ السلام کے سوال کرنے کی وجہ خود انہوں نے بتلا دی، یعنی اطمینان قلبی، جس سے معلوم ہوا کہ یقین کی کیفیت میں تفاوت کمی زیادتی ہوتی ہے۔ مگر اس طرح کی کمی زیادتی میں علماء کا کسی قسم کا اختلاف نہیں ہے بلکہ سب ہی حضرات کیفیت کے اعتبار سے کمی زیادتی کے قائل ہیں۔

یقین کے تین درجے ہیں۔ (۱) علم الیقین۔ (۲) عین الیقین۔ (۳) حق الیقین۔

علم الیقین: ایسا اعتقاد جو واقع کے مطابق ہو اور اس میں اس قدر جزم ہو کہ ذہن میں اس کے خلاف کا احتمال نہ آتا ہو الاعتقاد المطابق الجازم الثابت یعنی وہ حکم واقع کے مطابق ہو اور اس میں



اس قدر جزم و قطع ہو کہ جانب مخالف کا احتمال ذہن میں نہ گذرتا ہو اور اس قدر ثبات و استقرار ہو کہ شک و شبہ پیدا کرنے سے اس میں شک نہ ہوتا ہو۔

**عین الیقین:** خود اپنی آنکھوں سے اس کا مشاہدہ کرے عن ابن عمر مرفوعاً لیس الخبر کالمعاينة أخرجه أحمد والطبرانی و رجاله رجال الصحيح و کذا عن انس أخرجه مرفوعاً الطبرانی و رجاله ثقات مجمع الزوائد کسی خبر کے سننے اور جاننے سے قلب پر وہ کیفیت نہیں طاری ہوتی ہے جو آنکھوں سے مشاہدہ کے بعد ہوتی ہے، آپ نے یہ ارشاد حضرت موسیٰ علیہ السلام کے بارے میں فرمایا جب وہ کوہ طور پر تھے اللہ نے ان کی قوم کے گوسالہ پرستی میں مبتلا ہونے کی خبر دی اور کوہ طور سے واپس آ کر جب اپنی آنکھوں سے دیکھا تو الواح تختیوں کو پھینک دیا۔

**حق الیقین:** جس کا اپنے اوپر تجربہ کرے، جیسے آگ کے جلانے کا خود اپنے اوپر تجربہ کر لیا۔

حضرت ابراہیم علیہ السلام کو علم الیقین حاصل تھا اور ایمان میں علم الیقین کافی ہے، مگر وہ چاہتے تھے کہ اس کا ان کو عین الیقین ہو جائے، علم الیقین سے عین الیقین کی ترقی چاہتے تھے۔

(۲) دوسری توجیہ: نحن سے حضرت ﷺ اور آپ کی امت مراد ہو آپ کو حضرت ابراہیم علیہ السلام کی ملت کی اتباع کا حکم دیا گیا ہے، اگر متبوع کو شک ہو سکتا ہے تو تابع کو بدرجہ اولیٰ شک ہوگا۔

اگرچہ اس حدیث کا سیاق حضرت ابراہیم علیہ السلام کی برأت کو ظاہر کرنا ہے، مگر اس میں اپنی خوبی و کمال کی طرف لطیف اشارہ ہے کہ جس ضرورت سے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو سوال کرنے کی حاجت ہوئی وہ ضرورت ہم میں زیادہ پائی جاتی تھی پھر بھی ہماری طرف سے کسی موہم سوال کی نوبت نہیں آئی کہ خدا کو برأت ظاہر کرنے کی باری آئے۔ قال ابن الجوزی إنما صار أحق من ابراهيم لما عانى من تكذيب قومه و ردھم عليه و تعجبهم من امر البعث فقال أنا أحق أن أسأل ما سأل ابراهيم لعظيم ماجرى لي مع قومي المنكرين لإحياء الموتى و لمعرفتي لتفضيل الله لي لكن لا أسأل في ذلك .

**لو لبشت في السجن** حضرت یوسف علیہ السلام کے صبر و ہمت کی داد و ثناء مقصود ہے مگر اس میں بھی اپنی فضیلت کی طرف لطیف اشارہ ہے کہ میں تو عبدیت کے درجہ کمال پر ہوں اور رضاء و تسلیم کے اعلیٰ مقام پر ہوں جہاں سوال و جواب کی گنجائش نہیں ہے، میں اپنے کو قضاء و قدر کے حوالہ کر دیتا جب قضاء

کا فیصلہ قید خانہ میں جانے کا ہوتا تو بلا چوں چرا اس کو قبول کر لیتا اسی طرح قید خانہ سے نکلنے کو بھی بلا چوں چرا قبول کر لیتا، الغرض اس حدیث میں اپنے کمال عبدیت کا اظہار ہے، مگر دیگر انبیاء کا ادب بھی ملحوظ رکھا گیا ہے۔

یرحم الله لو ط ل قد كان ياوى الى ركن شديد قوم لوط نے حضرت لوط کے مہمانوں کو پریشان کیا حضرت لوط نے ہر چند اپنی قوم کو سمجھایا یہاں تک فرمایا: هؤلاء بناتى إن كنتم فاعلين مگر انھوں نے مان کر نہیں دیا اس موقع پر مہمانوں کی عزت بچانے اور مہمانوں کے سامنے اپنی مجبوری کا اظہار کرتے ہوئے فرمایا: لو ان لى بكم قوة أو آوى الى ركن شديد کہ اگر ذاتی طور سے میرے اندر طاقت و قوت ہوتی یا خاندانی طور پر، تو میں تم لوگوں کو بتلا دیتا رکن شدید سے خاندان مراد ہے، حدیث میں رکن شدید سے مراد اللہ ہے کہ مہمانوں کی عزت بچانے کا حضرت لوط پر اس قدر غلبہ تھا اور اس وقت اس قدر ضیق میں مبتلا تھے، جس کی وجہ سے اپنی ذاتی طاقت اور خاندانی قوت کا تصور آیا، مگر شاید خدا کا تصور جو سب میں طاقتور اور سب سے زیادہ دفاع کرنے والا ہے اس کو بھول گئے، حالانکہ خدا کی حمایت و نصرت ان کے شامل حال تھی جیسا کہ حضرت سلیمان ان شاء اللہ کہنا بھول گئے۔ یرحم الله لو ط سے حضرت ﷺ ان کا عذر یعنی ان کے ضیق کو بیان فرما رہے ہیں، عام طور سے علماء نے رکن شدید سے اللہ کی ذات مراد لیا ہے مگر ابن حزم نے الملل والنحل میں اس کے خلاف رکن شدید سے اللہ کی مدد جو فرشتہ کی شکل میں تھی اس کو مراد لیا ہے، ابن حزم کہتے ہیں کہ حضرت لوط کا قوم کو فواحش سے باز رکھنے کے لیے خاندانی قوت کا سہارا لینا یہ اعتماد علی اللہ کے منافی نہیں ہے نبی کریم ﷺ نے انصار و مہاجرین سے مدد طلب کی اس لیے اس بنیاد پر حضرت لوط علیہ السلام پر انکار صحیح نہیں ہوگا، جس طرح حضور ﷺ کا انصار و مہاجرین سے مدد طلب کرنا خدا سے ہٹ کر دوسری طاقت و قوت پر اعتماد نہیں کہا جائے گا اسی طرح حضرت لوط علیہ السلام کے بارے میں کہا جائے گا إنما أراد لوط منعة عادية يمنع بها قومه ما هم عليه من الفواحش من قرابة أو عشيرة أو اتباع مؤمنين ولا جناح على لوط عليه السلام في طلبه قوة من الناس وقد طلب رسول الله صلى الله عليه وسلم من الأنصار والمهاجرين فكيف ينكر على لوط تالله ما أنكر ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم بلکہ حضرت ﷺ یہ بتلا رہے ہیں کہ حضرت لوط جس رکن شدید کے طالب تھے ان کے پاس موجود

ہے یعنی خدا کی مدد بصورت فرشتہ یعنی وہ مہمان انسان نہیں فرشتے تھے جو خود سب سے بڑے محافظ و مدافع تھے، مگر حضرت لوط کو اس وقت تک اس کا علم نہیں تھا و انما أخبر علیہ السلام ان لوطا کان یاوی  
إلی رکن شدید یعنی من نصر اللہ له بالملائکة ولم یکن لوط علم بذلك وما جہل لوط  
قط انه یاوی من ربہ إلی امنع قوة واشد رکنا۔

## باب ”ما أعطي النبي صلى الله عليه وسلم

### من الآیة أعظم من آیات الأنبیاء“

حدیث ابو ہریرہ: ما من الأنبیاء من بنی الاقد اعطی من الآیات ما مثله آمن علیہ البشر  
ہر نبی کو کوئی نہ کوئی ایسا معجزہ عطا کیا گیا ہے جس کی شان یہ تھی کہ جو کوئی اس کا مشاہدہ کرے تو اس پر ضرور  
ایمان لائے اگر کوئی مشاہدہ کے باوجود انکار کرتا ہے تو اس کا انکار محض عناد کی بناء پر ہوتا ہے ﴿جحدوا  
بها واستیقنتها انفسهم ظلما وعلوا﴾

من الآیات ما مثله میں من، ما کا بیان ہے جو مقدم ہے، ما مثله آمن علیہ البشر میں ما  
اسم موصول مثله مبتدا آمن جملہ ہو کر خبر، مبتدا خبر مل کر صلہ موصول صل مل کر اعطی کا مفعول۔ آمن  
علیہ آمن کا صلہ عام طور پر با، یا لام، آتا ہے، علی نہیں آتا ہے، یہاں پر علی، لام کے معنی میں  
علیہ، لأجلہ کے معنی میں ہے یا یہ اطلاق غلبہ کے معنی کی تضمین کی بناء پر ہو یعنی آمن مغلوباً علیہ  
بحیث لا یستطیع دفعه عن نفسه یا آمن مطلعاً علیہ۔ مثله مثل سے مراد خودشی یا شی کی صفت  
ہے یعنی من الآیات التی من صفتها انها اذا شوهدت اضطر الشاهد إلی الایمان بها۔

إنما کان الذی أوتیت وحیا أوحی اللہ إلی فارجوا أن اکون اکثرهم تابعا یوم  
القیامة، الذی أوتیت خرق العادة محذوف کی صفت ہے وحیا أوحی اللہ إلی میں إلی کے  
قرینہ سے اس سے ایسی وحی مراد ہے جو آپ کے ساتھ خاص ہو اور ایسی وحی قرآن ہے، اس لیے اس  
سے مراد قرآن ہے۔

حدیث کا سیاق: آپ کے معجزہ اور دیگر انبیاء کے معجزات میں فرق بیان کرنا ہے، الحدیث  
مسوق للفرق بین معجزات الأنبیاء و بین معجزته صلى الله عليه وسلم اور شراح حدیث

نے اس فرق کو بیان کیا ہے، مگر ایسا فرق جس پر الفاظ حدیث دال ہوں وہی معتبر ہوگا:

(۱) ابن خلدون مقدمہ تاریخ میں لکھتے ہیں کہ انبیاء کے معجزات خاصہ ان کے دعویٰ نبوت کی دلیل ہوتے ہیں، دیگر انبیاء علیہم السلام کے دعاوی اور معجزات جو دلیل ہیں الگ الگ ہوتے تھے، ان دونوں میں مغایرت ہوتی تھی جیسے حضرت موسیٰ علیہ السلام کا معجزہ ید بیضاء اور عصا، یا حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا معجزہ ابراء کمرہ، وابرص و احیاء موتی، مگر حضرت محمد ﷺ کا دعویٰ اور دلیل یعنی معجزہ میں اتحاد ہے، وہی دعویٰ وہی دلیل آفتاب اور دلیل آفتاب اور دعویٰ اور دلیل کے ایک ہونے کی وجہ سے اس دلیل کی دعویٰ پر دلالت زیادہ واضح اور قوی ہوگی اور قضایا قیاساتہا معہا کے قبیل سے ہوگا جس سے اس کا ثبوت زیادہ واضح اور قوی ہوگا جس کی بناء پر آپ نے توقع کی کہ میرے اوپر ایمان لانے والوں کی تعداد زیادہ ہوگی، فان الخوارق فی الغالب تقع مغایرة للوحی الذی یتلقاه النبی ویاتی المعجزات شاهدة لصدقه والقرآن هو بنفسه الوحی المدعی وهو الخارق المعجز شاهدہ فی عینہ ولا یفتقر إلی دلیل مغایر لہ کسائر المعجزات مع الوحی فهو واضح الدلالة لاتحاد الدلیل والمدلول فیہ وهذا معنی قوله علیہ السلام ما من نبی من الأنبیاء إلی آخره من كانت معجزته بهذه المثابة فی الوضوح وقوة الدلالة وهو کون نفس الوحی کان التصدیق بها أكثر لو وضوحها فکثر المصدق والمؤمن وهو التابع والامة.

(۲) بعض لوگوں نے ان میں اس طرح فرق بیان کیا ہے کہ آمن علیہ البشر کا مفہوم آمن علیہ البشر عند معاینہ ہے اور ان معجزات کا معاینہ و مشاہدہ اس کے ظہور کے وقت ہوگا ان حضرات کے معجزات کے ظہور کا ایک مخصوص وقت تھا، یعنی ان کا ظہور وقتی تھا اس وقت میں رہنے والوں نے اس کا معائنہ مشاہدہ کیا بخلاف میرے معجزہ خاصہ کے اس کا ظہور وقتی نہیں بلکہ قیامت تک اس کا ظہور رہے گا، دائمی ظہور ہوگا جس کی وجہ سے اس کے مشاہدہ کرنے والوں کی تعداد زیادہ ہوگی تو ایمان لانے والے بھی زیادہ ہوں گے۔

(۳) ما مثله آمن علیہ البشر دیگر انبیاء کرام کے معجزات اسی قدر تھے جو لوگوں کے ایمان لانے کے لیے کافی ہو بقدر حاجت و ضرورت تھے مگر میرا معجزہ بقدر کفایت سے زائد ہے اور زیادہ واضح اور دائمی ہے جس کی بناء پر میرے ماننے والوں کی تعداد کے زیادہ ہونے کی توقع ہے۔

(۴) ما مثله آمن علیہ البشر دیگر انبیاء کے معجزات ایک دوسرے کے مماثل و مشابہ تھے مجھ کو جو معجزہ دیا گیا ہے وہ بے نظیر ہے اس طرح کا معجزہ کسی کو نہیں دیا گیا جس کی وجہ سے میرے ماننے والوں کی تعداد کے زیادہ ہونے کی توقع و امید ہے، اور بے نظیر ہونے کی وجہ یہ ہے کہ معجزات دو طرح کے ہوتے ہیں: حسی اور عقلی، دیگر انبیاء کے معجزات حسی تھے اور حسی ہونے کی بناء پر اس قدر واضح تھے کہ انسان کے جھگڑالو ہونے کے باوجود اس کی زبان کو بند کرنے والے ہوتے تھے مگر اس کی عقل کو اپیل نہیں کرتے۔

میرا معجزہ عقلی ہے جس کے اعجاز کو عقل سے جانا جاسکتا ہے عقل کو اپیل کرتا ہے جس کی وجہ سے توقع ہے کہ میرے ماننے والوں کی تعداد زیادہ ہوگی اور اس کے ساتھ یہ اس بات کی بھی دلیل ہے کہ آپ کی امت میں بہ نسبت دوسری امتوں کے عقل و فہم زیادہ ہے اسی لیے ان کو اس طرح کا معجزہ دیا گیا۔

(۵) بعض حضرات نے دیکھا کہ علماء کرام نے جو وجوہات فرق بیان کئے ہیں وہ سب کے سب آپ کے معجزہ خاصہ اور دیگر انبیاء کے معجزات خاصہ کے درمیان بیک وقت موجود ہیں جس کی بناء پر انہوں نے تمام وجوہات کو ایک ساتھ ملا کر ایک ہی تقریر کی کہ آپ کا معجزہ دلیل بھی ہے اور دعویٰ بھی ہے دیگر انبیاء کے معجزات اور دعویٰ میں تغایر ہے آپ کا معجزہ بے نظیر ہے دیگر انبیاء کے معجزات ایک دوسرے کے مشابہ و مماثل ہیں ان وجوہات کو بیان کر کے حدیث کے مفہوم میں ان سب کو داخل کر دیا ہے۔ مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ ماثلہ کے ایک تقریر پر اور معنی ہوں گے دوسری تقریر پر اور معنی ہوں گے بیک وقت ان تمام معانی کو مثل سے مراد لینا کیوں کر ممکن ہوگا۔

آیت و معجزہ: انبیاء کی نبوت کی دلیل کو قرآن نے آیت اور برہان سے تعبیر کیا ہے، حضرت موسیٰ علیہ السلام کے دونوں معجزہ کو قرآن نے فذانک برہانان من ربک کہا یا ایہا الناس قد جاءکم برہان من ربکم۔ لقد آتینا موسیٰ تسع آیات بینات۔ هذه ناقة الله لكم آية۔ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے ارشاد کو قرآن نقل کرتا ہے، قد جئکم بآية من ربکم انی اخلق لکم من الطین متکلمین اسی آیت و برہان کو معجزہ سے تعبیر کرتے ہیں۔

معجزہ کی تعریف: ہی امر خارق للعادة یخلقه الله علی ید مدعی النبوة عند دعواه شہدا علی صدقہ۔ خارق للعادة سے مراد خارج عن حدود الاسباب۔

معجزہ خاص فعل الہی ہوتا ہے، اسباب و مسببات کا جو سلسلہ ہے معجزہ اس قانون کے تابع نہیں ہوتا ہے جس کی وجہ سے انسان کسی وقت بھی اس کا معارضہ و مقابلہ نہیں کر سکتا، ایجادات و اختراعات کتنی ہی عجیب و غریب ہوں اسی طرح سحر و غیرہ، یہ سب علم و فن کے قبیل سے ہیں اسباب و مسببات کے قانون کے تحت ہیں اسی لیے جو کوئی ان اسباب کو استعمال کرتا ہے اس پر نتائج و مسببات مرتب ہوتے ہیں۔

قرآن کا اعجاز: قرآن کے اعجاز کے اتنے گوشے ہیں کہ کوئی شخص اس کا احاطہ نہیں کر سکتا ہے علماء کرام نے اپنی اپنی بساط کے مطابق اس کے مختلف گوشوں کو بیان کیا ہے، ہم بھی یہاں پر اس کے اعجاز کے ایک دو پہلو کو ذکر کرتے ہیں (۱) قرآن اپنے اسلوب کے اعتبار سے معجز ہے، اسلوب کا مفہوم طرز ادا طرز نگارش، گفتگو کرنے والا اپنے مطلب کی ادائیگی کے لیے جو طرز اختیار کرتا ہے اور اس کے لیے مفردات کا اور جملوں کا انتخاب کرتا ہے یہ عربی زبان کی کوئی خصوصیت نہیں ہے بلکہ ہر زبان میں یہ بات ہے کہ اس زبان کے کچھ مفردات ایسے ہوتے ہیں کہ ان کے حروف کے درمیان منافرت ہوتی ہے تو کچھ ایسے ہوتے ہیں کہ ان مفردات کے حروف میں باہمی انسیت ہوتی ہے کسی کے معنی واضح تو کسی کے معنی غیر واضح ہوتے ہیں کوئی کثیر الاستعمال تو کوئی قلیل الاستعمال غیر مانوس ہوتا ہے کوئی اس زبان کے قاعدہ صرفی کے مطابق تو کوئی غیر مطابق ہوتا ہے کوئی خاص تو کوئی عام کوئی مطلق تو کوئی مقید ہوتا ہے، کوئی مجمل تو کوئی مفسر کوئی معرفہ تو کوئی نکرہ ہوتا ہے اسی طرح جب مفردات سے جملوں کو ترکیب دیا جاتا ہے تو کبھی ان کے کلمات میں تنافر ہو جاتا ہے تو کبھی ان جملوں کے کلمات میں باہم یگانگت محسوس ہوتی ہے تو کبھی اس میں تعقید ہو جاتی ہے کبھی اس زبان کے نحوی قاعدہ کے مطابق ہوتا ہے تو کبھی غیر مطابق ہو جاتا ہے کوئی جملہ خبریہ ہوتا ہے تو کوئی جملہ انشائیہ، کبھی اس میں ایجاز ہوتا ہے تو کبھی اس میں اطناب واقع ہوتا ہے کبھی ایک جزء کو مقدم کرتے ہیں کبھی موخر کرتے ہیں کبھی جملوں میں فصل واقع ہوتا ہے تو کبھی وصل ہوتا ہے کبھی اس کا استعمال بطور حقیقت تو کبھی مجاز میں ہوتا ہے اہل زبان اپنے اغراض و مقاصد کو بیان کرنے کے لیے ترکیب دے کر بناتے ہیں، مگر کیف ما اتفق ترتیب دے کر جملوں کا استعمال کرنا کوئی خاص خوبی و کمال نہیں ہے بلکہ مفردات میں حسن انتخاب ہو اور اس کی ہیئت ترکیبی میں تراش و خراش ہو موقع و محل کے مناسب ہو تو یہ کلام خوب اور بہتر ہوتا ہے، اور متکلم قابل تعریف ہوتا ہے، اس لیے کہ الفاظ بمنزلہ لباس کے ہیں اور معانی بہ منزلہ بدن کے لباس کبھی بدن پر



چست تو کبھی ڈھیلا تو کبھی بدن پر خوب موزوں ہوتا ہے لباس کے کپڑے بھی طرح طرح کے ہوتے ہیں، کوئی عمدہ کوئی خراب کسی میں نقش و نگار تو کوئی سادہ، کلام کی خوبی یہ ہے کہ جس بات کو بیان کرنا ہو اس کے الفاظ اور جملے بھی خوب ہوں پھر جس معنی کو بیان کیا جا رہا ہو الفاظ ان پر پورے طور پر منطبق ہوں انطباق باہمی نسبت کا نام ہے علم انطباق بڑا مشکل علم ہے کامل طور پر انطباق کا علم تو خدا ہی کو حاصل ہے، اس لیے کہ علم انطباق میں کمال کے لیے ضروری ہے کہ تمام حقائق و معلومات کا احاطہ ہو، پھر ان میں پورے طور سے فرق و امتیاز بھی حاصل ہو جیسے آنکھوں دیکھی چیزوں کے درمیان امتیاز ہوتا ہے بھر زبان و لغت کے جملہ مفردات اور جملوں کا بھی احاطہ ہو الفاظ کے وضع اجمالی اور تفصیل سے واقف ہو، پھر حسن انتخاب کا ذوق بھی ہو زبان و لغت کے مفردات اور اس کے انواع و اقسام پھر ان سے ترکیب دیے ہوئے جملوں کا احاطہ کرنے میں انسان اپنی اپنی معلومات اپنی صلاحیت و استعداد اور استحضار اور حسن انتخاب میں مختلف ہیں یہی وجہ ہے کہ ایک شخص ایک کی رعایت کر پاتا ہے دوسرا اس سے غافل ہوتا ہے بلکہ ایک ہی آدمی ایک موقع پر ایک چیز کی رعایت کرتا ہے تو دوسرے موقع پر اس سے چوک ہو جاتی ہے، ہر خطیب انشا پرداز شاعر کا ایک اسلوب ہوتا ہے، جس میں وہ مفردات و جملوں اور تراکیب کا انتخاب کرتا ہے۔ انشاء پردازوں اور خطیبوں و شاعروں کے کلام میں مفردات و تراکیب کے انتخاب اور موقع و محل کی رعایت کے تفاوت سے ان کے کلام بلاغت نظام کے درجات میں تفاوت ہوتا ہے، قرآن پاک کا بھی ایک اسلوب ہے اس کا متکلم اللہ عالم الغیب والشہادۃ ہے جو مخاطب کے احوال سے پورے طور سے واقف ہے مفردات و جملوں اور ہر طرح کی ترکیبوں کا پورے طور سے عالم ہے ہر طرح کی تراش و خراش پر پورے طور پر قدرت ہے وہاں سہو و غفلت کا گزر نہیں ہے جس کی وجہ سے اس کا کلام فصاحت و بلاغت کی ایسی بلندی پر ہوتا ہے کہ سارے انسان مل کر اس طرح کا کلام ترتیب دینا چاہیں تو ناممکن ہے لئن اجتمعت الانس والجن علی ان یأتوا بمثل هذا القرآن لا یأتون بمثلہ ولو کان بعضهم لبعض ظہیراً۔ ان کنتم فی ریب مما نزلنا علی عبدنا فأتوا بسورۃ من مثله وادعوا شہداء کم من دون اللہ ان کنتم صادقین فان لم تفعلوا ولن تفعلوا لوگوں نے کتنی کچھ کوششیں کیں مگر بے سود لا حاصل اور اس کا مقابلہ کرنے سے عاجز رہے قرآن کا یہ چیلنج آج بھی موجود ہے دور نبوت کے بعد بھی لوگوں نے سر توڑ کوشش کی مگر عجز کے اعتراف

کے سوا ان کے پاس اور کوئی جواب نہیں تھا، عرب کا جاہلی کلام نثر و نظم کی شکل میں موجود ہے اسی طرح اسلامی دور کا کلام نثر و نظم کی شکل میں آپ کے سامنے ہے ان سب کا کلام اللہ سے موازنہ و مقابلہ کروا کر آپ کو ذرا سا بھی عربی کا ذوق ہوگا تو اس تفاوت کو محسوس کئے بغیر نہیں رہیں گے۔

**اسلوب قرآنی کے خصائص جس نے اس کو معجزہ بنایا:** (۱) الفاظ کا اعجاز، ہر شاعر ادیب انشاء پرداز کے کلام میں کہیں نہ کہیں اس کو ایسی مجبوری پیش ہی آ جاتی ہے جس سے قلم یا زبان پر غیر فصیح الفاظ آتے ہیں مگر قرآن کو شروع سے آخر تک دیکھتے چلے جائے اس کے تمام الفاظ پر شوکت ہونے کے ساتھ سبک اور رواں اور فصیح ہیں، کوئی بھی ایسا لفظ نہیں ہے جو غیر فصیح ہو۔

(۲) اس اسلوب کی ترکیبوں اور جملوں میں اعجاز، قرآن کے جملوں کی ترکیب اور اس کی ساخت کو دیکھئے اس میں بھی اس کا اعجاز درجہ کمال پر ہے اس کے جملے اپنے موقع اور محل کے مناسب اور بر محل ہونے کے ساتھ اس میں حلاوت، شیرینی اور سلاست بھی ہے اور اس کے ساتھ پر شوکت بھی ہیں۔

(۳) ہر شاعر ادیب انشاء پرداز کا ایک مخصوص میدان ہوتا ہے جس سے ہٹ کر اس کا کلام بالکل بے مزہ اور پھیکا ہو جاتا ہے شعراء کو دیکھو اگر غزل گوئی کا امام ہے تو قصائد اور شعر کی دوسری صنفوں میں اس کا کلام بالکل پھیکا رہتا ہے، اگر کسی کو میدان جنگ کے کارناموں اور جوش و خروش کے مضامین میں امامت کا درجہ حاصل ہے تو دوسرے میدان میں پھسڑی ہے، قاضی ابوبکر باقلانی اپنی کتاب اعجاز القرآن میں لکھتے ہیں: ففس الشعراء من يبرز في الهجو دون المدح ومنهم من يسبق في التقريظ دون التابين ومنهم من يغرب في وصف الإبل أو الخيل أو سير الليل أو وصف الحرب أو وصف الروض أو وصف الخمر أو الغزل أو غير ذلك مما يشتمل عليه الشعر ويتناول به الكلام ولذلك ضرب المثل بامرء القيس إذا ركب والنابعة إذا رهب وزهير إذا رغب ومثل ذلك يختلف في الخطب والرسائل وسائر أجناس الكلام.

مگر قرآن نے بے شمار مختلف الانواع مضامین بیان کئے ہیں کہیں ترغیب و ترہیب تو کہیں وعدہ و وعید ہے تو کہیں حکم و احکامات ہیں کہیں امثال ہیں تو کہیں قصص، مگر ہر جگہ اس کا بیان فصاحت و بلاغت کے اعلیٰ معیار پر قائم ہے۔

(۳) قرآن کا اسلوب ایک ایسی نثر ہے جس میں شاعری کے قواعد و ضوابط کا لحاظ کئے بغیر اس

میں شعر کا نغمہ ہے اور آہنگ موجود ہے جسے قرآن کا سننے والا عربی ہو یا انجمنی ہو ہر ایک اس کو محسوس کرتا ہے، اس کے سننے سے اس کے دل پر ایک اثر ہوتا ہے، انسان کا جمالیاتی ذوق نظم و شعر میں ایک خاص قسم کی لذت محسوس کرتا ہے، جو اس کو نثر میں محسوس نہیں ہوتی ہے، اس لذت و حلاوت کا راز درحقیقت لفظوں کی ایک خاص طرح کی ترتیب میں ہے جس سے ایک خاص قسم کا نغمہ اور آہنگ پیدا ہوتا ہے، عربی زبان میں اس خاص صوتی آہنگ اور نغمہ کو پیدا کرنے کے لیے شعر کے خاص اوزان و قوافی کی پابندی کرنی پڑتی ہے، اوزان و قوافی کے اصول ہر زبان میں یکساں نہیں ہیں ہر زبان کے لوگوں نے اپنے ذوق و مزاج کے مطابق اس کے لیے مختلف قواعد سانچے اور قالب مقرر کیے ہیں، عربی زبان میں اوزان و قوافی کا ایک طرح کا قالب ہے تو فارسی زبان میں اس سے وسیع تر قالب اور سانچہ ہے قدیم ہندی زبان میں عروض کے مشہور اوزان کے بجائے حروف کی تعداد کا لحاظ ہوتا ہے، اگر دونوں لفظوں کے حروف برابر ہوں تو اس کو ہم وزن سمجھا جاتا ہے گو اس کے حرکات و سکنات میں بڑا تفاوت ہو، انگریزی شاعری ان سب زبانوں سے زیادہ آزاد واقع ہے، لفظ کے کھٹکوں سے ایک خاص قسم کی آہنگ پیدا کی جاتی ہے، اور اہل زبان اس سے لذت و کیف محسوس کرتے ہیں شعر کی لذت و حلاوت درحقیقت اس کے متوازن صوتی آہنگ میں پوشیدہ ہے جس سے انسان کا جمالیاتی ذوق تسکین پاتا ہے، انسان اس متوازن صوتی آواز پیدا کرنے کے لیے اوزان و قوافی کے ہر زبان میں جو قالب اور سانچے ہیں اس کا پابند رہ کر اس صوتی آواز کو پیدا کر سکتا ہے، اس کو ان سانچوں سے الگ کرنے پر قادر نہیں ہے، اس لیے جب اس کو اس قسم سے اپنے جمالیاتی ذوق کو تسکین دینا چاہتا ہے تو ان معروف سانچوں کی پابندی کرتا ہے۔

قرآن کے اسلوب میں شعری قواعد و ضوابط اور ان سانچوں کو ملحوظ کئے بغیر وہ متوازن صوتی آہنگ پایا جاتا ہے، جس میں شعر سے کہیں زیادہ لطافت و حلاوت ہے، قرآن کے اسلوب میں متوازن آہنگ پورے طور پر رواں اور دواں ہے، جس شخص کو بھی جمالیاتی ذوق سے ذرا سا بھی حصہ ملا ہے وہ اس کو محسوس کرتا ہے، اہل عرب اس سے پہلے کسی قسم کے نثری کلام میں اس طرح کے متوازن صوتی آہنگ سے نا آشنا تھے اس طرح کا متوازن صوتی آہنگ انھوں نے اشعار میں سن رکھا تھا جب انہوں نے قرآن کے اسلوب میں اس متوازن صوتی آہنگ کو محسوس کیا جس میں شعر سے زیادہ حلاوت اور تاثیر تھی تو اول وہلہ میں قرآن کو شعر کہہ دیا، لیکن اس پر شعر کی معروف تعریف صادق نہیں آتی، اہل عرب اتنا ذوق تو رکھتے

ہی تھے کہ لطم و نثر میں تمیز کر سکیں، اور اس بات کو جانتے تھے کہ شعر کے لیے وزن و قافیہ کی پابندی ضروری ہوتی ہے، چنانچہ ولید بن مغیرہ ایک مرتبہ نبی کریم ﷺ کی خدمت میں آیا آپ نے اس کے سامنے قرآن شریف کی تلاوت کی تو وہ کچھ نرم پڑ گیا، ابو جہل کو اطلاع ملی تو ابو جہل نے سوچا کہ کیا تدبیر کی جائے کہ ولید بن مغیرہ میں آپ کے خلاف شدت و سختی پیدا ہو ابو جہل ولید بن مغیرہ کے پاس آ کر کہنے لگا آپ نہ قوم چاہتی ہے کہ آپ کے لیے ہم مال و دولت کا انبار لگا دیں مگر آپ محمد ﷺ کے پاس نہ آیا جایا کریں تو اس پر ولید بن مغیرہ نے کہا کہ سارا قریش جانتا ہے کہ میں سب سے زیادہ مال دار ہوں ابو جہل نے کہا کہ پھر آپ اپنی قوم کو ایسا پیغام دیجئے جس سے معلوم ہو کہ آپ کو محمد (ﷺ) کی باتیں ناپسند ہیں، تو اس نے کہا میں کیا کہوں بخدا میں تم لوگوں میں سب سے زیادہ اشعار کی بابت واقفیت رکھتا ہوں، اسی طرح اس کے رجز کے بارے میں بھی اس کے قصائد کے بارے میں بھی بلکہ جنوں کے اشعار کے بارے میں بھی، محمد کا کلام اور اس کا قرآن بخدا ان میں سے کسی کے مشابہ نہیں ہے بخدا اس میں تو ایک خاص طرح کی حلاوت و شیرینی ہے، اسی طرح اس میں ایک خاص طرح کی تازگی ہے۔

## باب ”وجوب الایمان برسالة محمد (ﷺ) و مضاعفة

### أجر الكتابي إذا آمن بالنبي“

حدیث ابی ہریرہ، و حدیث ابی موسیٰ الأشعری رضی اللہ عنہما

حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ: حدثني يونس بن عبد الأعلى قال: أخبرنا ابن وهب قال وأخبرني عمرو أن أبا يونس حدثه يونس بن عبد الأعلى نے روایت میں واؤ کا اضافہ کر کے وأخبرني عمرو کہا اس واؤ کو حذف کر دیتے تو بھی مطلب میں کوئی خاص فرق نہیں پڑتا مگر واؤ کے ذکر کرنے میں ایک خاص فائدہ پیش نظر ہے کہ یونس نے ابن وهب سے اس حدیث کے سوا دیگر احادیث کو بھی اس مجلس میں سنا اور یہ حدیث ان کی بیان کردہ پہلی حدیث نہیں تھی واؤ لا کراخی کی طرف اشارہ کیا کہ أخبرني ابن وهب عن عمرو قال أخبرني عمرو وبكذا وبكذا وأخبرني عمرو بالحديث.

والذي نفس محمد صلى الله عليه وسلم بیده لا يسمع بي ظاهراً حالاً كاتقاضا تھا کہ فرماتے: والذي نفسي بیده لا يسمع بي مگر ظاہر حال کے خلاف اسم ظاہر استعمال کیا، اور کہا والذي

نفس محمد تو اس کا تقاضا تھا کہ فرماتے لایسمع به مگر التفات کے طور پر لایسمع بی فرمایا۔

أحد من هذه الامة يهودي ولا نصراني، من هذه الامة سے یہودی و نصرانی بدل واقع ہے، جب یہ حکم یہودی و نصرانی کے لیے ہے تو مشرک و کافر کے لیے بدرجہ اولیٰ ہوگا جس سے ثابت ہوا کہ آپ کی بعثت عام ہے ﴿ما أرسلناك الا كافة للناس﴾ (سبا) ﴿قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا﴾ (اعراف) ﴿ان هو الا ذكرى للعالمين﴾ (الانعام) ﴿ان هو الا ذكر للعالمين﴾ (يوسف) ﴿تبارك الذي نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرا﴾ (الفرقان) ﴿أوحى إلي هذا القرآن لانذرکم به ومن بلغ﴾ (الانعام) آپ کو بہ قدر استطاعت ایک جماعت کے بعد دوسری جماعت کو تبلیغ رسالت کا حکم دیا گیا ہے، اقرب الی النسب کے بعد بعد کو اور اقرب الی المكان کے بعد بعد کو، اور آپ کا انداز صرف آپ کے زمانہ کے لوگوں کے ساتھ خاص نہیں ہے آپ ان سب کے لیے منذر ہیں جہاں تک قرآن پہنچے جس طرح عشیرہ اقربین کا انداز سارے قریش کے انداز کے منافی نہیں اور جس طرح سارے قریش کا انداز سارے عرب کے انداز کے منافی نہیں ہے، اسی طرح سارے عرب کو انداز سارے جہان کے انداز کے منافی نہیں ہے، اس لیے کہ کسی خاص مصلحت کی وجہ سے عام کے کسی فرد کو خاص طور سے ذکر کرنا دلالت نہیں کرتا ہے کہ اس کے علاوہ کا حکم اس کے خلاف ہے، آپ کا سارے جہان کے لیے منذر و مبلغ اور مبعوث ہونا جس طرح قرآنی آیات سے ثابت ہے اسی طرح نبی کریم ﷺ کی احادیث نے بھی بیان کیا آپ نے اہل کتاب کو دعوت دی ان سے جہاد کیا ان سے جہاد کا حکم دیا اسی طرح تمام مسلمانوں کا متفقہ عقیدہ ہے کہ آپ انسان و جنات یہودی و نصرانی کافر و مشرک بت پرست سارے ہی لوگوں کے لیے نبی اور رسول بنا کر مبعوث ہوئے ہیں، ان میں کا جو کوئی آپ کی تعلیم و تبلیغ کے پہنچنے کے بعد ایمان نہیں لائے گا وہ مستحق عذاب جہنم ہوگا اسی طرح وہ مستحق جہاد ہوگا۔

اگر کوئی یہودی و نصرانی آپ کو صرف عرب کے لیے رسول مانے اور یہ کہے کہ آپ نے فرمایا ہے کہ میں صرف عرب کے امیوں کا رسول ہوں یہود و نصاریٰ کے لیے نہیں ہوں تو وہ رسول اللہ ﷺ پر افتراء کرتا ہے وہ ایک متواتر اور بدیہی چیز کا انکار کرتا ہے، اہل کتاب اگر آپ کو رسول الی العرب تسلیم کرتے ہیں تو آپ کو رسول الی العالمین ماننا لازم اور ضروری ہوگا اس لیے کہ تمام مسلمانوں اور یہودیوں



و نصرانیوں کا متفقہ قول ہے کہ نبی و رسول خدائی احکام کی تبلیغ میں صادق اور معصوم ہوتا ہے اور تبلیغ احکام میں خطاء و عداہر طرح کے کذب سے محفوظ ہوتا ہے اس لیے کہ اس کے بغیر رسالت کا مقصد حاصل نہیں ہو سکتا ہے اس بنیاد پر اگر آپ نے اپنی رسالت کے عام ہونے کی بات فرمائی ہے اور یقیناً فرمائی ہے تو ایسی صورت میں آپ کو رسول ماننا پھر یہ کہنا کہ آپ صرف عرب کے لیے رسول ہیں بالکل غلط اور مہمل بات ہوگی۔

حدیث ابو موسیٰ رضی اللہ عنہ: عن صالح بن صالح الہمدانی عن الشعبي قال رأيت رجلا من أهل خراسان، سأل الشعبي به ظاہر معلوم ہوتا ہے کہ قال کا فاعل شعبی ہیں، اسی طرح رأیت کا فاعل بھی، مگر واقعہ ایسا نہیں ہے، اور سأل الشعبي خود اس کی تردید کر رہا ہے اس لیے عبارت میں ربط پیدا کرنے کے لیے ضروری ہے کہ یہاں پر محذوف مانا جائے اصل عبارت یوں ہوگی عن الشعبي بحديث قال فيه صالح رأيت رجلا يعني قال سے پہلے بحديث اور قال کے بعد فيه کا اضافہ اور قال کے فاعل کو ظاہر کرنا ضروری ہے۔ قال النورى هذا الكلام ليس منتظما في الظاهر ولكن تقديره حدثنا صالح عن الشعبي بحديث قال فيه صالح رأيت رجلا.

الرجل اذا اعتق أمته ثم تزوجها فهو كالراكب بدنته اهل خراسان ہی نہیں بلکہ ابن مسعود و انس و ابن عمر رضی اللہ عنہم جیسے لوگوں کو ابو موسیٰ والی حدیث معلوم نہیں تھی تو ان لوگوں نے اس کو اس پر قیاس کیا جو صدقہ کر کے رجوع کرے یا خرید کر اس کو اپنے استعمال میں لائے جس سے نبی کریم نے منع فرمایا ہے، مگر ان حضرات کا یہ قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے اس لیے کہ نکاح والی شکل میں آزاد کرنے والا اس سے نکاح کر کے اس عورت پر زبردست احسان کر رہا ہے معاشرہ میں اس کو اپنے برابر بنا رہا ہے، البتہ ایسے شخص کو دو ہر ا ثواب اس وقت ملے گا جب الگ سے اس کا مہر مقرر کیا ہو خود اس عتق کو مہر نہ بنایا ہو، چنانچہ بخاری میں تعلیقاً مروی ہے اعتقها ثم اصدقها اور ابوداؤد طیالسی میں ثم أمهرها مہرا جدیداً ہے

ثلاثة يؤتون اصل میں ثلاثة رجال یا رجال ثلاثة ہے، یہ ترکیب میں مبتداء واقع ہے، مفہوم عدد کا کسی امام کے یہاں اعتبار نہیں ہے اسی لیے کہا جاتا کہ عدد اپنے مافوق کی نفی نہیں کرتا ہے اس لیے تین قسم کے علاوہ اور لوگ بھی ہیں جن کو دو ہر ا ثواب ملتا ہے جلال الدین سیوطی نے لکھا ہے کہ اس



طرح کے لوگوں کا میں نے استقراء کیا تو ان کا عدد ۴۰ تک پہنچ گیا، اور ان سب کو میں نے ایک رسالہ میں جمع کر دیا ہے۔

رجل من اهل الكتاب کتاب کا لفظ عام ہے مگر اس سے مراد منزل من اللہ کتاب ہے، پھر اس میں خاص طور سے توریت و انجیل مراد ہیں، اور بعض علماء اہل کتاب میں کتاب سے صرف انجیل اور اہل کتاب سے نصاریٰ مراد لیتے ہیں ان حضرات کے انجیل اور نصاریٰ مراد لینے کی وجہ یہ ہے کہ جب حضرت عیسیٰ تشریف لائے تو یہودی مذہب منسوخ ہو گیا اور حضرت عیسیٰ کا منکر کافر ہوا لہذا اس دین کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا تو اس پر ثواب بھی نہیں مرتب ہوگا، بلکہ آپ کے زمانہ کے بھی وہی عیسائی مراد ہوں گے جو تثلیث کے قائل نہ ہوں، اس لیے کہ وہ لوگ تو کافر ہیں مگر ان حضرات کی یہ تحقیق و تدقیق غیر مناسب ہے اس لیے کہ سورۃ قصص کی آیات اولئك یؤتون اجرهم مرتین بما صبروا عام ہے اور یہ آیت عبد اللہ بن سلام اور حضرت سلمان فارسی اور دیگر اہل کتاب جو اس زمانہ میں ایمان لائے ان حضرات کے بارے میں نازل ہوئی ہے، اسی طرح ہر قل کو آپ نے خط لکھا جس میں أسلم یوتک اللہ اجرک مرتین موجود ہے، اور حضرت ابو امامہ کی حدیث مسند احمد میں من أسلم من اهل الكتابین فله اجرہ مرتین آیا ہوا ہے، یہ حضرات اس اعتراض سے بچنے کے لیے کہتے ہیں کہ حضرت عیسیٰ کی بعثت بنی اسرائیل کے لیے تھی لہذا جو یہودی اسرائیلی نہیں ہیں یا اسرائیلی ہیں مگر ان کو حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی دعوت کا علم نہیں ہوا وہ یہودی اس حدیث میں داخل ہوں گے، اس لیے کہ وہ لوگ عیسیٰ علیہ السلام کی تکذیب نہیں کرتے، مگر یہ بھی ایک زائد بات ہے اس لیے کہ کفر کے زمانہ میں آدمی جو نیکی کے کام کرتا ہے جب ایمان لاتا ہے تو اللہ تعالیٰ اپنے فضل و کرم سے اس نیکی کا ثواب دیتا ہے، حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث: إذا أسلم العبد فحسن إسلامه كتب الله له كل حسنة زلفها ومحامنه كل خطيئة. أخرجه النسائي اسی طرح حکیم بن حزام کی حدیث ہے، جس میں انھوں نے اپنے زمانہ کفر کے کچھ کار خیر کا ذکر کیا تو آپ نے ارشاد فرمایا: أسلمت علی ما اسلفت من خیر، حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے ابن جدعان کے بارے میں آپ سے پوچھا کہ وہ بہت کار خیر کرتے تھے، آپ نے ارشاد فرمایا: انه لم يقل يوما رب اغفر لی خطیئتی يوم الدين جس سے معلوم ہوا کہ اگر وہ اسلام لایا ہوتا تو اس کی نیکیاں نافع ہوتیں، امام نووی لکھتے ہیں: ذهب ابن بطال وغیرہ من

المحققین الی ان الحدیث علی ظاہرہ وانہ اذا اسلم الکافر ومات علی الاسلام یثاب علی ما فعلہ من الخیر فی حال الکفر اہل کتاب یہودی ہوں یا نصرانی ان کا اپنے اپنے نبی پر ایمان ایک عمل خیر ہے، مگر انہوں نے دوسرے نبی کا انکار کیا اور دیگر کفر کیا جس کی وجہ سے اس کا اثر ظاہر نہیں ہوا مگر حضرت محمد رسول اللہ ﷺ پر ایمان لائے اور دیگر نبیوں پر تو اپنے نبی پر ان کا سابق ایمان ایک عمل خیر تھا اس کا ثواب ان کو ملے گا، طیبی کہتے ہیں: قال الطیبی فیحمل اجراء الحدیث علی عمومہ اذ لا یبعد ان یکون طریقان الایمان بمحمد صلی اللہ علیہ وسلم سببا لقبول تلك الاديان وان كانت منسوخة شاه عبدالعزیز فتاویٰ عزیزیہ میں لکھتے ہیں: الأولى التعميم لعموم الروایات الواردة بذلك بل النص القرآنی أيضا علی العموم وهو قوله تعالیٰ ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِهِ هُمْ بِهِ يُؤْمِنُونَ﴾ الایمان بمحمد صلی اللہ علیہ وسلم يستلزم الإیمان بعیسی علیہ السلام فالإیمان اللاحق بعیسی جعل ما حیا للکفر السابق كما ان الایمان اللاحق بمحمد صلی اللہ علیہ وسلم جعل ما حیا للکفر السابق به فاعتبرت طاعته واستوجب الثواب والأجر علیها ويدل علی ذلك دلالة بینة ان من آمن من النصاری مثلا بمحمد صلی اللہ علیہ وسلم بعد طول عمره بالکفر والإنکار بل بعد قتاله حکم أنه یوتی الاجر مرتین و يعتبر ایمانه بنبيه مع الکفر نبينا صلی اللہ علیہ وسلم فالیهود اذا اسلم وصح ایمانه بمحمد صلی اللہ علیہ وسلم فقد صح ایمانه بعیسی علیہ السلام وجميع الأنبياء أيضا دفعة واحدة و جاز أن يؤثر هذا الایمان مع ایمانه السابق الحاصل بموسی فحاله مثل حال النصرائی عند التأمل بلا تفاوت (بالإختصار)

یوتون أجرهم مرتین: کثرت ثواب کے اسباب۔

شاه عبدالعزیز صاحب فتاویٰ عزیزیہ میں تحریر کرتے ہیں کہ کسی عمل اور سعی کی بناء پر تفضل اعمال کے اسباب سات ہیں:

(۱) ماہیت عمل، ایک عمل کی صورت نوعیہ دوسرے عمل کی صورت نوعیہ سے افضل ہے جیسے نماز اور روزہ یا اس کی صورت صنفیہ دوسرے کی صورت صنفیہ سے افضل ہو جیسے فرض نماز نفل نماز سے افضل ہے۔

(۲) نیت عمل، نیت کی وجہ سے باہم تفاضل ہو۔

(۳) کیفیت عمل کی وجہ سے تفاضل ہو، ایک عمل کو اس کے حقوق ظاہری و باطنی کے ساتھ ادا کیا گیا ہے اور دوسرے کو بغیر حقوق کی رعایت کے ادا کیا گیا۔

(۴) کمیت عمل کے اعتبار سے جیسے چار رکعت کو دو رکعت پر فضیلت ہے یا فرائض کی مقدار میں تفاوت ہے ایک پہلے مرگیا دوسرا بعد تک زندہ رہا، اور فرائض کو انجام دیتا رہا۔

(۵) زمانہ عمل کی وجہ سے تفاضل ہے، ایک عمل ابتداء سلام میں ہوا پھر وہی عمل بعد میں انجام پایا جیسے لا یتوی منکم من أنفق من قبل الفتح وقاتل أولئك أعظم درجة من الذين أنفقوا من بعد وقاتلوا ایک صدقہ فی یوم ذی مسغبۃ کا ہے تو دوسرا عدم احتیاج کے وقت میں کرتا ہے۔

(۶) مکان عمل کی وجہ سے، ایک شخص نماز حرم میں ادا کرتا ہے دوسرا غیر حرم میں ادا کرتا ہے۔

(۷) امور خارجیہ کی نسبت سے تفاضل واقع ہو، جیسے جو عمل نبی سے صادر ہو یا نبی کے ساتھ متعلق ہو، یا ایک تعب و مشقت کے ساتھ ہو، دوسرا بلا تعب و مشقت کے۔

حدیث مذکور میں تفاضل فی الاجر کی وجہ: اہل کتاب کو دوہرا اجر ملنے کی وجہ خود قرآن شریف میں مذکور ہے: یؤتون أجرهم مرتین بما صبروا ایک نبی پر ایمان لانے کے بعد دوسرے نبی پر ایمان لانا خاص طور سے جب دوسرا نبی پہلے نبی اور اس کے دین کی تصدیق کرتا ہو بہت دشوار ہے جیسے دیکھا جاتا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی پیر سے مرید ہو گیا ہے اس کے مرنے کے بعد دوسرے پیر سے بیعت ہونا اس کے نفس پر ناگوار ہوتا ہے شاید اپنے پہلے پیر کی اس میں توہین محسوس کرتا ہے تو دوسرے نبی پر ایمان تو اس سے بہت زیادہ نفس پر شاق ہوتا ہے، مگر نفس کے وسوسہ پر قابو پا کر دوسرے نبی پر ایمان لایا اس مشقت کی وجہ سے اس کو دوہرا ثواب ملے گا جیسے اس شخص کو حدیث میں دوہرے ثواب کا مستحق بتلایا گیا ہے جس پر زبان کے جاری نہ ہونے کی وجہ سے تلاوت قرآن بہت شاق ہے پھر بھی وہ تلاوت کرتا ہے، حدیث میں مذکورہ اقسام میں سے ایک قسم میں تفاضل کی وجہ منصوص ہے تو بقیہ دو قسموں میں بھی یہی وجہ پائی جاتی ہے، غلام کا خدا کی عبادت مولیٰ کی خدمت و اطاعت کے ساتھ کرنا، اسی طرح نکاح ایک عبادت ہے مگر اپنی باندی کو پڑھا لکھا کر پھر آزاد کر دیا اس سے نکاح کر کے اپنے برابر کا درجہ دینا نفس پر بے حد شاق ہے اس لیے تینوں قسموں میں تفاضل فی الاجر کی وجہ امور خارجیہ کی نسبت سے

پیدا ہوئی ہے۔

یؤتون أجرهم مرتین کا مفہوم: ان میں قسم کے لوگوں کو دو ہر اجر و ثواب ملنے کی تفصیل میں کئی قول ہے:

(۱) ان لوگوں کو حدیث میں مذکور اعمال میں سے ایک عمل یعنی ایمان بالرسول اور عبادت خدا اور ترویج پر دو ہر اجر ملے گا بشرطیکہ اس سے پہلے دوسرے نبی پر ان کا ایمان رہا ہو اور اپنے مولیٰ کی اطاعت بھی کرتا ہو، یا باندی کی تعلیم و تربیت اور اعتناق پایا جاتا ہو، اس لیے کہ اس کے علاوہ دیگر بہت سے لوگ ہیں جن کو دو ہر اجر دیا جاتا ہے، ان کو ان کے ایک ہی عمل پر دو ہر اجر ملتا ہے مثلاً قرآن کی تلاوت میں دشواری ہو رہی ہے پھر بھی تلاوت کرتا ہے رشتہ داروں پر صدقہ کرتا ہے، صف کا بایاں حصہ خالی ہے اس کو پر کرتا ہے، اسی طرح ان تینوں قسم کے لوگوں کو ان کے آخری عمل پر دو ہر اجر ملے گا بشرطیکہ حدیث میں بیان کردہ پہلا عمل پایا جاتا ہو اس لیے کہ ان کے آخری عمل کو ماقبل کے اعمال نے دشوار بنا دیا ہے۔

(۲) اس قسم کے لوگوں کو ان کے ہر عمل خیر پر دو ہر اجر و ثواب ملے گا جس طرح ازواج مطہرات کو ان کے ہر عمل خیر پر دو ہر اجر و ثواب ملتا ہے ان حضرات کے قول کی شاید یہ وجہ ہو کہ ازواج مطہرات کو حضور کی نسبت کی وجہ سے دو ہر اجر ملتا ہے اور یہ نسبت ازواج مطہرات کے ساتھ ہر وقت قائم ہے، اس لیے جب بھی کوئی عمل خیر کا تحقق ہوگا تو دو ہر اجر ملے گا اسی طرح ان تینوں قسموں میں یعنی اپنے نبی پر ایمان کے ساتھ حضور پر ایمان لانا یہ ایمان کی نسبت ان کے ساتھ ہر وقت قائم ہے اسی طرح غلام کا مولیٰ کی اطاعت کے ساتھ خدا کی عبادت کا تعلق ہر وقت موجود قائم ہے، اسی طرح تعلیم و تادیب و اعتناق کے ساتھ ترویج کی نسبت ہر دم موجود ہے، بہ خلاف تلاوت کے مشکل ہونے کے باوجود تلاوت کرنا تلاوت کے وقت کے ساتھ خاص ہے، اسی طرح رشتہ داروں پر صدقہ کرنا یا صف میں بائیں جانب کی جگہ خالی ہونے کے وقت میں اس کو پُر کرنا یہ عمل وقتی ہے لہذا جس عمل کے ساتھ نسبت قائم ہے اس عمل پر دو ہر اجر ملے گا۔

(۳) حدیث میں مذکور ہر عمل پر دو ہر اجر ملے گا، اور حدیث میں ایمان بالنبی کے ساتھ ایمان بہ محمد ﷺ اور مولیٰ کی اطاعت کے ساتھ خدا کی عبادت دو عمل ہے، اور تعلیم و تادیب اعتناق و ترویج چار عمل مذکور ہے ہر عمل پر دو ہر اجر ملے گا، مگر ابو داؤد میں ابو موسیٰ اشعری کی روایت من اعتق جاریہ



وتزوجهافلہ اجران اس میں دو عمل مذکور ہے۔

(۴) ان تینوں قسم کے لوگوں کو دو اجر ملے گا اس لیے کہ ان لوگوں نے دو عمل کیا مگر اس پر ایک اعتراض تو یہ وارد ہوگا تزوج میں چار عمل ہے تو چار ثواب ملنا چاہیے اگرچہ وہ لوگ اس کا جواب دے سکتے ہیں کہ ان کا اصل عمل اعتقاد و تزوج ہے جیسا کہ حدیث ابو موسیٰ میں مذکور ہے اور تعلیم و تادیب کو بطور تمہید کے ذکر کیا ہے، دوسرا اعتراض یہ وارد ہوگا کہ ان کی پھر کوئی خصوصیت نہیں رہے گی، اس لیے کہ جو کوئی دو عمل کرتا ہے اس کو دو اجر دیا جاتا ہے۔

پہلے اور دوسرے قول پر دو ہرے اجر کی وجہ آخری عمل میں مشقت کا ہونا ہے، مشقت کی وجہ جو بھی ہو، اس قول پر ایمان بالنبی کے معتبر و غیر معتبر ہونے کی کوئی بحث نہیں ہوگی، البتہ تیسرے اور چوتھے قول پر ایمان بالنبی پر بھی ثواب مرتب ہوتا ہے اس لیے اس ایمان کے معتبر و غیر معتبر ہونے کی بحث ہو سکتی ہے، جس کی تفصیل ماقبل میں گذری۔

## باب ”نزول عیسیٰ علیہ السلام حاکم ابشریۃ نبینا محمد صلی

اللہ علیہ وسلم و بیان الدلیل علی أن هذه الملة لا تنسخ

وأنه لا تزال طائفة منها ظاهرين علی الحق يوم القيامة“

سمحدیث أبی ہریرۃ، و حدیث جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہما

اللہ تعالیٰ نے کائنات پیدا کی تاکہ بندہ پر اپنی قدرت بادشاہت اور علم و حکمت کو ظاہر کرے، طرح طرح کی چیزوں کو پیدا کیا، متضاد و متقابل چیزوں کو بنایا، رات اور دن کو ظلمت و نور کو، بیماری و تندرستی کو حسن و قبح کو شیاطین و ملائکہ کو انبیاء و دجالہ کو، تاکہ لوگ جانیں کہ یہ سب اس کی قدرت، ربوبیت، بادشاہت، علم و حکمت اور اس کے اسماء و صفات کا کرشمہ اور مظہر ہیں اور لوگ اس پر ایمان لائیں، چونکہ خدا کی صفات میں باہم تقابل ہے، جہاں رحیم و رحمان و غفار ہے وہیں پر قہار و شدید العقاب و منتقم بھی ہے، اور ان میں باہم تجاذب ہے، تو اسی طرح اس کے مظاہر میں بھی تضاد و تقابل اور تجاذب ہے، جب شیاطین کو پیدا کیا جو اخبث ترین اور سب سے زیادہ شریر مخلوق ہے اور ہر شر کا سبب ہے، تو اس کے مقابلہ میں ملائکہ کو پیدا کیا جو اشرف ترین اور پاکیزہ ترین ہیں اور ہر خیر کا سبب ہیں جیسا کہ حدیث پاک میں ہے:

عن ابن مسعود قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن للشيطان لمة بابن آدم وللملك لمة فأما لمة الشيطان فايحاء بالشر وتكذيب بالحق وأما لمة الملك فايحاء بالخير وتصديق بالحق. (رواه الترمذی - مشکوٰۃ)

انبیاء کرام کو پیدا کیا جو نوع انسانی میں مظاہر ہدایت ہیں تو اسی کے مقابلہ میں دجالہ کو پیدا کیا جو نوع انسانی میں مظاہر ضلالت ہیں، جس طرح انبیاء کرام کے مدارج مختلف ہیں اور اس میں حضرت محمد ﷺ کو مظہر ہدایت و نبوت میں اصل اور دوسرے حضرات کی نبوت و ہدایت کا واسطہ بنایا جس کی وجہ سے درجہ نبوت آپ پر جا کر منتہی و مکمل ہو گیا اور خاتم النبیین ہوئے اور اس کا اثر صرف روح محمد ﷺ تک نہ رہا بلکہ آپ کے جسم اطہر میں مہر اور ختم نبوت کی شکل میں نمایاں ہوا، اسی طرح دجالہ کے مدارج و مراتب مختلف ہیں جن میں دجال اکبر کو مظہر ضلالت میں اصل اور دیگر دجالہ کے دجل کا اس کو واسطہ بنایا جس کی وجہ سے درجہ دجل اس پر منتہی ہوا اور دجال اکبر کی روح تک ہی اس کا اثر محدود نہ رہا بلکہ اس کے جسم پر اس کا اثر نمایاں ہوا کہ اس کی پیشانی پر کافر لکھا ہوا ہوگا۔

تقابل و تضاد اور تجاذب ہی کا اثر ہے کہ جب کوئی نبی دنیا میں آیا تو اس کے مقابلہ کے لیے اس نوع کا کوئی نہ کوئی دجال بھی آیا، اور ”ولکل فرعون موسیٰ“ کا ظہور ہوا، اور ہر نبی نے اس کا مقابلہ کیا، اس قاعدے کے مطابق حضرت محمد ﷺ جو خاتم النبیین ہیں تو ان کا مقابل خاتم الدجالہ دجال اکبر ہے اور جس طرح حضرت محمد ﷺ کی آمد کی ہر نبی نے بشارت اور خوش خبری دی اسی طرح اس دجال اکبر کی آمد سے ہر نبی نے اپنی اپنی امت کو ڈرایا۔ اس تقابل و تضاد اور تجاذب کا تقاضا تھا کہ خود حضرت محمد ﷺ اس دجال اکبر کا مقابلہ کرتے مگر اللہ نے آپ کو عزت بخشی اور آپ ﷺ کی امت کا درجہ بلند کیا کہ انبیاء بنی اسرائیل کے خاتم حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو آسمان پر اٹھا کر زندہ محفوظ رکھا، اور ان کو حضرت محمد ﷺ کی شریعت کا تابع بنا کر دنیا میں دوبارہ نازل کرنے کا فیصلہ کیا تا کہ امت محمدیہ ان کی سیادت و سرکردگی میں دجال اکبر کا مقابلہ کرے، اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے ہاتھوں وہ مارا جائے۔

حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے انتخاب کی وجہ: حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو حضرت محمد رسول اللہ ﷺ سے بہ نسبت دیگر انبیاء زیادہ مناسبت ہے، ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے: قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: أنا أولى الناس بعیسی بن مریم فی الأولى والآخرة، لیس



بیننا نبی .

اولیٰ ہونے کی وجوہات: حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے مبعوث کرنے کا ایک بڑا مقصد حضرت محمد ﷺ کی آمد کی بشارت اور بنی اسرائیل سے نبوت کے سلسلہ کے ختم ہونے کا اعلان کرنا تھا، وَاِذْ قَالَ عِيسٰى بَنِ مَرْيَمَ يَا بَنِي اِسْرَآئِیْلَ اِنِّیْ رَسُوْلُ اللّٰهِ اِلَیْکُمْ مُّصَدِّقًا لِّمَا بَیْنَ یَدَیْ مِنَ التَّوْرَةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُوْلِ یَاْتِیْ مِنْۢ بَعْدِیْ اِسْمُهٗ اَحْمَدُ . (الصف)

موجودہ انجیل کے بیان سے بھی اس کی پوری پوری تائید ہوتی ہے۔ لوقا، متی اور مرقس تینوں میں یہ مضمون موجود ہے: کہ پھر اس نے لوگوں سے تمثیل کہنی شروع کی کہ ایک شخص نے انگوری باغ لگا کر باغبانوں کو ٹھیکے پر دیا اور ایک بڑی مدت کے لیے پردیس چلا گیا اور پھل کے موسم میں اس نے ایک نوکر باغبانوں کے پاس بھیجا تا کہ وہ باغ کے پھل کا حصہ اسے دیں، لیکن باغبانوں نے اسے پیٹ کر خالی ہاتھ لوٹا دیا پھر اس نے ایک اور نوکر بھیجا انھوں نے اس کو بھی پیٹ کر اور بے عزت کر کے خالی ہاتھ لوٹا دیا پھر اس نے تیسرا بھیجا انھوں نے اس کو بھی زخمی کر کے نکال دیا، اس پر باغ کے مالک نے کہا کیا کروں، میں اپنے پیارے بیٹے کو بھیجوں گا شاید اس کا لحاظ کریں جب باغبانوں نے اسے دیکھا تو آپس میں صلاح کر کے کہا کہ یہی وارث ہے اسے قتل کر دیں تا کہ میراث ہماری ہو جائے پس اس کو باغ سے باہر نکال کر قتل کر دیا، اب باغ کا مالک ان کے ساتھ کیا کرے گا، وہ آن کر ان باغبانوں کو ہلاک کرے گا اور باغ اوروں کو دے گا انھوں نے یہ سن کر کہا خدا نہ کرے یسوع نے ان سے کہا کیا تم نے کتاب مقدس میں کبھی نہیں پڑھا کہ جس پتھر کو معماروں نے رد کیا وہی کونے کا پتھر ہو گیا، اور یہ خداوند کی طرف سے ہوا اور ہماری نظر میں عجیب ہوا اس لیے میں تم سے کہتا ہوں کہ خدا کی بادشاہت تم سے لے لی جائے گی اور اس قوم کو دی جائے گی جو اس کے پھل لائے، جب سردار کاہنوں اور فریسیوں نے اس کی تمثیلیں سنیں تو سمجھ گئے کہ ہمارے حق میں کہتا ہے اور اس کو پکڑنے کی کوشش میں تھے لیکن لوگوں سے ڈرتے تھے۔

اور آسمان پر اٹھائے جانے سے پہلے تو آنحضرت ﷺ کا نام لے کر صاف صاف آپ ﷺ کی آمد کی بشارت دی اور ان کی اتباع کا حکم دیا اور یہ بھی بتلایا کہ وہ آ کر میرے بارے میں جتنے الزامات ہیں ان کی صفائی دیں گے؛ چنانچہ انجیل یوحنا میں ہے: جب وہ مددگار آئے گا جس کو میں تمہارے باپ کی طرف سے بھیجوں گا وہ میری گواہی دے گا، اور تم بھی گواہ رہو کیوں کہ شروع سے تم میرے ساتھ ہو،

میں تم سے سچ کہتا ہوں کہ میرا جانا تمہارے لیے فائدہ مند ہے کیوں کہ اگر اُگر میں نہ جاؤں تو وہ مددگار تمہارے پاس نہیں آئے گا، لیکن اگر جاؤں گا تو اسے تمہارے پاس بھیج دوں گا، اور وہ آکر دنیا کو گناہ اور راست بازی اور عدالت کے بارے میں قصور وار ٹھہرائے گا گناہ کے بارے میں اس لیے کہ وہ مجھ پر ایمان نہیں لائے ﴿وَبُكَفِّرْهُمْ وَقُولْ لَهُمْ عَلٰی مَرْيَمَ بَهْتَانًا عَظِيمًا﴾ راست بازی کے بارے میں اس لیے کہ میں باپ کے پاس جاتا ہوں (یعنی دنیا میرے بارے میں کہے گی کہ میں مصلوب ہو گیا، وہ آکر دنیا کو الزام دے گا کہ یہ غلط ہے بلکہ آسمان پر اٹھا لیے گئے و ماقتلوہ و ما صلبوہ ولكن شبه لهم - ماقتلوہ یقیناً بل رفعہ اللہ الیہ) عدالت کے بارے میں اس لیے کہ دنیا کا سردار مجرم ٹھہرایا گیا (عدالت سے الزام دے گا کہ یہودیوں نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام پر الزام لگایا کہ وہ اپنے کو خدا یا خدا کا بیٹا کہتا تھا یہ غلط ہے، قال المسیح یا بنی اسرائیل اعبدوا اللہ ربی و ربکم انه من یشرك باللہ فقد حرم اللہ علیہ الجنة وما واه النار)

حضرت عیسیٰ اور محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہما الصلوٰۃ والتسلیم کے درمیان میں کوئی اور نبی نہیں ہیں ایک کا زمانہ دوسرے کے زمانہ سے متصل ہے۔

دونوں میں عبدیت کی شان غالب ہے حضرت محمد ﷺ کو عبد اللہ کا لقب اللہ نے دیا، اور حضرت عیسیٰ نے خود کو انی عبد اللہ کہا۔

پھر دجال سے جس طرح استدراج کا ظہور ہوگا کہ وہ مردوں کو بہ ظاہر زندہ کر دے گا، اسی طرح دوسرے استدراجات بھی حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے معجزات سے صورتاً مشابہ ہوں گے اس لیے بھی حضرت عیسیٰ رضی اللہ عنہ کا انتخاب ہوا۔

نیز رفع آسمانی کے وقت اپنے حواریوں کو وصیت کر گئے تھے کہ تم لوگ بھی اس کی گواہی دینا اس کی اتباع کرنا یعنی میرے ماننے والوں کو بتاتے رہنا کہ جب وہ مددگار آئے تو اس کی گواہی دینا اور اس کی اتباع کرنا اور میں بھی تمہارے پاس آؤں گا اور تم کو یتیم نہیں چھوڑوں گا، جس کی انجیل یوحنا میں تصریح بھی ہے۔

أن ینزل فیکم ابن مریم : فیکم امت کو خطاب ہے مراد اس سے امت کے وہ لوگ ہیں جو نزول عیسیٰ کے وقت میں موجود ہوں گے۔

حکما مقسطا: حکما بمعنی حاکم مقسط بمعنی عادل یعنی حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا نزول بحیثیت حاکم ہوگا، بحیثیت نبی نہیں ہوگا، اگرچہ حضرت عیسیٰ صلی اللہ علیہ وسلم نبی ہیں، مگر جیسے ایک ملک کا سربراہ دوسرے ملک میں جاتا ہے، سربراہ رہتے ہوئے بھی اس ملک کے قانون کا پابند ہوتا ہے، یہ دلیل ہے اس بات کی کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت برقرار رہے گی حضرت عیسیٰ اس کو منسوخ نہیں کریں گے۔

فیکسر الصلیب: صلیب، مثلث نما لکڑی جس پر کبھی کبھی حضرت عیسیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کی تصویر بھی ہوتی ہے۔ عیسائیوں کا عقیدہ ہے کہ حضرت عیسیٰ صلیب یعنی سولی پر چڑھائے گئے اور اسی کی وجہ سے وہ صلیب کی عبادت کرنے لگے مگر صلیب تو ان کے عقیدہ کے مطابق حضرت عیسیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کی اذیت رسانی کا ذریعہ ہے، تو اس سے تو نفرت ہونی چاہیے تھی مگر شاید اس کی تقدیس و عبادت کی وجہ یہ ہو کہ ان کا عقیدہ ہے کہ حضرت عیسیٰ صلیب پر چڑھ کر ہمارے گناہوں کا کفارہ بنے اور یہی صلیب ہمارے گناہوں کی معافی کا ذریعہ بنی۔

ویقتل الخنزیر: خنزیر کا کھانا تورات میں ممنوع ہے، اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے خود فرمایا کہ میں تورات کو منسوخ کرنے نہیں آیا ہوں بلکہ اس کی تکمیل کرنے آیا ہوں، مگر پولس نے ان تمام احکامات کو منسوخ کر دیا، اور اب خنزیر کا استعمال شعائر عیسائیت میں داخل ہو گیا، یہاں تک کہ جب قسطنطین اعظم نے بہ زور تلوار یہودیوں کو عیسائی بنایا تو اس سے شکایت کی گئی کہ وہ لوگ اپنی یہودیت پر قائم ہیں صرف دکھاوے کے لیے عیسائیت کو قبول کیا ہے، اس نے کہا کہ کیسے معلوم ہوگا کہ وہ لوگ حقیقتاً عیسائیت کو قبول کئے ہیں تو عیسائیوں نے کہا ان سے سور کھانے کو کہا جائے اگر سور کھا لیتے ہیں تو سمجھا جائے گا کہ انہوں نے عیسائیت کو واقعی قبول کر لیا ہے، چنانچہ اس نے ان لوگوں کو سور کھانے کا حکم دیا۔ اسی وجہ سے حضرت عیسیٰ علیہ السلام آ کر اس کو بھی قتل کرنے کا حکم دیں گے۔

ویضع الجزیة: حضرت عیسیٰ علیہ السلام جب نازل ہوں گے اس وقت جہاد میں کفار سے جزیہ قبول نہیں کریں گے بلکہ قتال ہوگا یا اسلام، یہاں تک کہ سب لوگ مسلمان ہو جائیں گے اس کے بعد جہاد کی ضرورت باقی نہیں رہ جائے گی، جیسا کہ امام نووی کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے وہ کہتے ہیں:

معناه أنه لا يقبلها ولا يقبل من الكفار إلا الإسلام ومن بذل منهم الجزية لم يكف عنه بها بل لا يقبل إلا الإسلام أو القتل هكذا قاله الإمام أبو سليمان الخطابي. (نووی)

حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا لوگوں سے قتال کرنا یہاں تک کہ اسلام قبول کر لیں اور جزیہ نہ لینا ایسا ہی ہے جیسا کہ نبی کریم ﷺ نے عرب بت پرستوں سے جزیہ قبول نہیں کیا اس لیے کہ آپ انہیں کے درمیان پیدا ہوئے انہیں میں جو ان ہوئے آپ ﷺ کے احوال سے یہ لوگ اچھی طرح واقف تھے، جس سے حجت تام ہو گئی، اس کا تقاضا تو یہ تھا کہ جن لوگوں نے اسلام قبول نہیں کیا، ان کو آسمانی عذاب سے ہلاک کر دیا جاتا جیسے دیگر رسولوں کی قوموں کے ساتھ خدا کا دستور تھا، مگر آپ کے رحمۃ للعالمین ہونے کی بناء پر آپ کی امت دعوت پر بھی رحم کیا گیا اور ان کو برابر موقع دیا جاتا رہا ہے کہ قتال کے دوران اب سے اسلام قبول کر لیں، ادھر مسلمانوں کو انھوں نے طرح طرح سے ستایا تو ان مسلمانوں کے ہاتھ سے ان کو اس کا مزہ چکھا کر مسلمانوں کے قلوب کو بھی ٹھنڈا کیا، اسی طرح جب حضرت عیسیٰ علیہ السلام آسمان سے نازل ہوں گے تو یہود و نصاریٰ کی ساری غلط فہمیاں دور ہو جائیں گی اور ہر ایک یقین کرنے پر مجبور ہوگا، کہ وہ خدا اور خدا کے بیٹے نہیں تھے بلکہ خدا کے رسول ہیں اور مصلوب نہیں ہوئے تھے بلکہ زندہ آسمان پر اٹھا لیے گئے تھے، بالآخر جو اہل کتاب رہ جائیں گے وہ ایمان لائیں گے اور اس وقت دنیا سمٹ کر ایک شہر کی طرح ہو جائے گی، اور ساری دنیا پر حجت تام ہو جائے گی جس سے ان سے بھی اسلام قبول کیا جائے گا یا قتال ہوگا، اس طرح ساری دنیا مسلمان ہو جائے گی اور حدیث مقدار کا مصداق ظاہر ہوگا، **أَنَّهُ سَمِعَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ لَا يَبْقَى عَلَى ظَهْرِ الْأَرْضِ بَيْتٌ مَدْرُ وَلَا وَبَرٌ إِلَّا ادْخَلَهُ اللَّهُ كَلِمَةَ الْإِسْلَامِ بَعْزٌ عَزِيزٌ وَذَلْ ذَلِيلٌ أَمَّا يَعْزُهُمُ اللَّهُ فَيَجْعَلُهُمْ مِنْ أَهْلِهَا أَوْ يَذْلُهُمْ فَيُذِينَونَ لَهَا فَيَكُونُ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ (أَخْرَجَهُ أَحْمَدُ مُشْكُوتاً) اس کے بعد جہاد کی ضرورت نہیں رہے گی جیسے: **أَمَرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ** کی حدیث اس پر دال ہے، اور حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث **الْجِهَادُ مَاضٍ مَذْبَعَتِي اللَّهُ إِلَيَّ أَنْ يُقَاتَلَ آخِرَ أَمْتِي الدِّجَالُ لَا يَبْطُلُهُ جُورُ جَائِرٍ وَلَا عَدْلُ عَادِلٍ (رواه ابو داؤد)** کی دلالت بہت واضح ہے، اور حدیث جابر **لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أَمْتِي يُقَاتِلُونَ عَلَى الْحَقِّ ظَاهِرِينَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ** رواہ مسلم۔ اور حدیث معاویہ **لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أَمْتِي قَائِمَةٌ بِأَمْرِ اللَّهِ لَا يَضُرُّهُمْ مَنْ خَذَلَهُمْ أَوْ خَالَفَهُمْ حَتَّى يَأْتِيَ أَمْرُ اللَّهِ وَهُمْ ظَاهِرُونَ عَلَى النَّاسِ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ** اور **إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ** سے مراد حضرت عیسیٰ کا نزول اور دجال اور اس کے فتنہ کا قلع قمع ہے جو علامت قیامت میں سے**

ایک بہت بڑی علامت ہے جس کو الی یوم القیامۃ وغیرہ سے تعبیر کیا۔

پھر کچھ دنوں تک مسلمان ہی مسلمان رہیں گے، اس کے بعد ارتداد پھیلے گا پھر تمام مسلمانوں کو اللہ تعالیٰ دنیا سے اٹھالے گا کفار ہی کفار رہ جائیں گے اور اس کے بعد اللہ تعالیٰ قیامت قائم کر دے گا، اس سے معلوم ہوا کہ اس کے بعد جہاد کی ضرورت نہیں رہ جائے گی تو جزیہ بھی ختم ہو جائے گا۔

حضرت عیسیٰ علیہ السلام شریعت اسلامی کے کسی حکم کے نسخ نہیں ہیں، بلکہ حضرت محمد ﷺ نے خود ہی اپنی شریعت کے ان احکام کی مدت بیان کر دی ہے اسی کے مطابق حضرت عیسیٰ عمل کریں گے۔ قال النووی لیس عیسیٰ علیہ السلام هو الناسخ بل نبینا صلی اللہ علیہ وسلم هو المبین للنسخ فدل علی ان الامتناع من قبول الجزیۃ فی ذلك الوقت هو شرع نبینا صلی اللہ علیہ وسلم واللہ اعلم۔ یضع الجزیۃ کا قاضی عیاض نے ایک دوسرا مطلب بیان کیا ہے کہ لوگوں پر اسلام قبول نہ کرنے کی صورت میں جزیہ مقرر کریں گے جس سے مال میں فراوانی اور بہتات ہو جائے گی، مگر نووی نے کہا کہ یہ مطلب غلط ہے۔ قال هذا کلام القاضی ولیس بمقبول والصواب ما قدمناه۔

و یفیض المال حتی لا یقبلہ أحد: مال کی بہتات و فراوانی کی وجہ۔

(۱) حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے زمانہ میں عدل و انصاف قائم ہوگا اس کی برکت سے زمین کی پیداوار میں بہت زیادہ اضافہ ہو جائے گا۔ جیسا کہ بہت سی احادیث اس پر دلالت کرتی ہیں۔  
(۲) اسی طرح زمین اپنے سونے چاندی اور دیگر خزانوں کو اگل دے گی اس کا بھی احادیث میں تذکرہ ہے۔

(۳) قرب قیامت کے یقینی ہونے کی بنیاد پر کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے نزول کا کچھ لوگ آنکھوں سے مشاہدہ کریں گے بعض دوسرے لوگوں کو خبر متواتر کے ذریعہ جو آنکھوں دیکھے گی طرح سے ہوگی علم ہوگا، اور انہ لعلم للساعة کا منظر لوگوں کے سامنے ہوگا جس کی وجہ سے لوگوں کے قلوب سے حرص و شہ ختم ہو جائے گا۔

(۴) جہاد وغیرہ دیگر ضروریات میں خرچ کے مواقع بھی کم ہو جائیں گے اور لوگوں میں رغبت اور رجوع الی اللہ بہت زیادہ ہو جائے گا، جس کی وجہ سے کوئی مال کو لینے والا نہیں ہوگا اور ان کو نظروں میں

ایک سجدہ کی قدر و قیمت دنیا و مافیہا سے زیادہ ہو جائے گی، قاضی عیاض فرماتے ہیں کہ اس وقت نماز کا ثواب دنیا و مافیہا کے صدقات کے ثواب سے زیادہ ہوگا، مال کی کثرت اور اس کی بے وقعتی اور عدم ضرورت اور فتنہ و شح و بخل نہ ہونے کی بنا پر لتذهبن الشحناء والتباغض الشحناء العداوة۔

ولیترکن القلاص فلا یسعی علیہا قلاص بکسر القاف جمع القلوص بفتح القاف نو جوان اونٹ۔ اونٹ عربوں کا بہترین مال ہے اس کے باوجود اس کا بھی کوئی اہتمام نہیں ہوگا، مال کی کثرت اور ضرورت کی قلت اور قرب قیامت کے یقینی ہونے کی وجہ سے، اور قاضی عیاض کہتے ہیں کہ حکومت کی طرف سے کوئی زکوٰۃ وصول کرنے والا نہیں ہوگا اس لیے کہ اس کو قبول کرنے والا کوئی نہیں رہے گا۔ مگر امام نووی نے اس معنی کی تردید کی ہے۔

حدیث جابر: لا تزال طائفة من امتی یقاتلون علی الحق ظاہرین الی یوم القیامة کی تاویل پہلے ذکر کی جا چکی ہے کہ اس سے مراد قیامت کی علامت کبریٰ جیسے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا نزول اور فتنہ و جال کا استیصال ہے اور قرینہ حدیث انس ہے جو پہلے گزر چکی ہے۔

حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ میں اختلاف: ایک حدیث میں فیقول أمیرهم تعال صل لنا فیقول لا ہے اور دوسری حدیث میں ہے کیف أنتم إذا نزل ابن مریم فیکم وامامکم منکم۔ یہ روایت ابن شہاب کے شاگرد یونس کے واسطے سے ہے اور دوسرے شاگرد ابن انخی الزہری ہیں جن کے الفاظ میں إذا نزل فیکم فامکم تیسرے شاگرد ابن ابی ذئب ہیں ان کے الفاظ فامکم منکم۔ ہیں ابن ابی ذئب کے شاگرد ولید نے اعتراض کیا کہ آپ کے ساتھی امام اوزاعی نقل کرتے ہیں تو ان کے الفاظ ہیں: امامکم منکم جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام امامت نہیں کریں گے، تو ابن ابی ذئب نے کہا کہ میری بات اور اوزاعی کی بات میں تناقض نہیں ہے: میں نے امکم کہا ہے تو اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اس نماز کی امامت کریں گے، بلکہ وہ آ کر قرآن و حدیث کے مطابق عمل کریں گے حضرت محمد ﷺ کے دین کے نسخ نہیں ہوں گے، حضرت عیسیٰ علیہ السلام اس نماز کی امامت نہیں کریں گے، بلکہ اس وقت کے امام حضرت مہدی ہوں گے جن کے لیے اقامت کہی گئی تھی، وہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو دیکھ کر پیچھے ہٹنے کی کوشش کریں گے، مگر حضرت عیسیٰ علیہ السلام فرمائیں گے، نہیں فیقول لا۔ اور ابن ماجہ میں حدیث ابو امامہ میں ہے فإنهالك أقیمت جس سے معلوم ہوا کہ امام



مہدی ہی اس نماز کو پڑھائیں گے اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام پہلی نماز ایک امتی کے پیچھے پڑھ کر تمام لوگوں کو بتلا دیں گے کہ میں دین اسلام کا تابع بن کر آیا ہوں ناسخ بن کر نہیں آیا ہوں۔

اس کے بعد کی نمازوں کی کون امامت کرے گا: اِنْ بَعْضُكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ اَمْرًا تَكْرِمَةً لِلّٰهِ هَذِهِ الْاَمَةُ اس جملہ کا بظاہر مطلب یہ ہے کہ تم میں سے بعض بعض کا امیر بن سکتا ہے، (یعنی ہر ایک اس امت کا امام ہو سکتا ہے، اللہ تعالیٰ کے اس امت کی تکریم کی وجہ سے) اس جملہ کا تقاضا یہ ہے کہ بعد میں بھی حضرت عیسیٰ علیہ السلام امامت نہ کریں گے، مگر دیگر احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام امامت کریں گے، اس لیے اس جملہ اِنْ بَعْضُكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ کا جملہ موجودہ امام کے پیچھے نماز پڑھنے کی وجہ کو بیان کرنا ہے کہ اس امت میں ہر ایک کو دوسرے پر امیر بننے کی صلاحیت اللہ نے عطاء کی ہے، ہر ایک دوسرے پر امیر ہو سکتا ہے افضل ہو کہ مفضول، کیوں کہ امامت کے لیے افضل کا ہونا ضروری نہیں ہے، جب اللہ نے اس امت کے اعزاز و اکرام میں بعض کو بعض پر امیر بنایا ہے، تو تمہارے پیچھے میرے نماز پڑھنے میں کوئی حرج نہیں ہے، تکرمة مفعول لہ ہے۔

حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا نزول: ثُمَّ يَقُولُ أَبُو هُرَيْرَةَ اَقْرَأُوا اِنْ شِئْتُمْ ﴿۱۰﴾ اِنْ مِنْ اَهْلِ الْكِتَابِ اِلَّا لِيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ الْاَيَةُ ﴿۱۱﴾ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی مخالفت پر یہودی قوم کمر بستہ ہو گئی، اور اپنی طرح طرح کے الزام لگائے کہ یہ موسیٰ کی شریعت کی توہین کرتا ہے، یوم السبت کی روایات کو پامال کرتا ہے، مقدس ہیکل کی توہین کرتا ہے، قوم کا غدار ہے، مسیح کو بنی اسرائیل کے بجائے بنی اسماعیل سے بتلاتا ہے، رومی حکومت کے خلاف بغاوت کر کے ہم کو برباد کرنا چاہتا ہے، یہ آدمی تو بہت معجزے دکھاتا ہے اگر ہم لوگ اسے یونہی چھوڑ دیں تو سب لوگ ایمان لائیں گے، تو رومی آکر ہماری جگہ اور قوم دونوں پر قبضہ کر لیں گے، تو کافہ نامی ایک شخص جو اس سال سردار کاہن تھا اس نے کہا تمہارے لیے یہی بہتر ہے کہ ایک آدمی امت کے لیے مرے نہ کہ ساری قوم ہلاک ہو، پس اس روز سے اس کے قتل کے مشورے کرنے لگے، و مکروا و مکر اللہ واللہ خیر الماکرین۔ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو گرفتار کرنے کی تدبیر کرنے لگے، اور گرفتار کرنے کی کوشش کا بھی انجیل یوحنا میں تذکرہ ہے، سردار کاہنوں اور فریسیوں نے ان کو پکڑنے کے لیے پیادہ بھیجے یسوع نے کہا کہ میں تھوڑے دنوں تک تمہارے پاس ہوں پھر اپنے بھیجنے والے کے پاس چلا جاؤں گا تم مجھے ڈھونڈو گے مگر نہ پاؤ گے، اللہ تعالیٰ نے حضرت

عیسیٰ علیہ السلام کو بتلادیا تھا، اذ قال اللہ یا عیسیٰ انی متوفیک ورافعک الی ومطہرک من الذین کفروا۔ اس کے بعد حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو آسمان پر اٹھالیا گیا، یہودیوں نے ایک آدمی کو سولی پر چڑھا کر قتل کر دیا، اور مشہور کر دیا کہ ہم نے عیسیٰ علیہ السلام کو قتل کر دیا ہے، حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے آسمان پر جاتے ہوئے اپنے حواریوں کو بار بار بتلایا کہ میں اپنے بھیجنے والے کے پاس جا رہا ہوں جس کو سن کر وہ لوگ غمگین ہوئے تو کہا اگر تم مجھ سے محبت رکھتے ہو تو اس بات سے کہ میں باپ کے پاس جاتا ہوں خوش ہوتے کیوں کہ باپ مجھ سے بڑا ہے، دوسری جگہ اسی انجیل میں ہے کہ تم سن چکے ہو کہ میں نے تم سے کہا کہ جاتا ہوں، اسی طرح دوبارہ اس دنیا میں تشریف لانے کی بات بھی ان کو بتلائی فرمایا پھر میں آتا ہوں میں تمہیں یتیم نہیں چھوڑوں گا میں تمہارے پاس آؤں گا، مگر بعد میں عیسائی یہودیوں کی سازشوں سے یہ اعتقاد رکھنے لگے کہ یہودیوں نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو سولی پر چڑھا کر قتل کر دیا۔

حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی پیدائش پر چھ سو سال گزر چکے تھے اس دوران حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی شخصیت کے زاویے بدلتے رہے بالآخر ان کے ماننے والے اس بات پر متفق ہو گئے کہ وہ خدا کا بیٹا تھا جس کو یہودیوں نے سولی پر چڑھا دیا اور وہ ہمارے گناہوں کا کفارہ بن گیا، اور یہود آخر تک اپنے اس خیال پر جمے رہے کہ معاذ اللہ خدا کی شان میں گستاخی کرنے والا تھا، جس کی وجہ سے ہم نے اپنے ناموس و قانون کے مطابق سولی دی، چھ سو برس کے بعد قرآن نازل ہوتا ہے اور حضرت مسیح کی شخصیت اور ان کے تمام گوشوں اور زاویوں کو صاف کرتا ہے۔ وبکفرهم وقولهم علی مریم بہتانا عظیمًا وقولهم انا قتلنا المسیح عیسیٰ بن مریم رسول اللہ وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم وان الذین اختلفوا فیہ لفی شک منه مالهم به من علم الا اتباع الظن وما قتلوه یقینًا بل رفعہ اللہ الیہ وکان اللہ عزیزًا حکیمًا وان من اهل الکتاب الا لیؤمنن به قبل موته ویوم القیامۃ یكون علیہم شہیدًا۔

قرآن نے یہودیوں کے دعویٰ قتل کو کہ ہم نے مسیح کو جو اپنے زعم میں خود کو رسول اللہ کہتا تھا قتل کر دیا ہے، نقل کیا اور اس سے پہلے یہودیوں سے متعلق کئی باتیں نقل کیں جس سے ان کا دعویٰ قتل قرین قیاس ہو جاتا ہے، گو حضرت عیسیٰ کو قتل نہ کر سکے، انبیاء سے متعلق ان کی تاریخ نہایت تاریک ہے وہ انبیاء و رسول کو طرح طرح سے ایذا و تکلیف دیا کرتے تھے یہاں تک کہ بعض کو قتل بھی کر دیا اور حضرت مسیح

کے ساتھ ان کی ایذا رسانی اور ظلم اس حد تک بڑھ گیا تھا کہ ان کی ماں پر زبردست الزام لگایا اس کے بعد اگر وہ دعویٰ کرتے ہیں کہ ہم نے عیسیٰ مسیح کو قتل کر دیا تو ان کے احوال سے یہ کوئی بعید بات نہ تھی مگر اللہ واضح انداز میں خبر دیتا ہے کہ وہ لوگ نہ ان کو قتل کر سکے اور نہ سولی پر چڑھا سکے بلکہ اللہ تعالیٰ نے بحفاظت تمام ان کو آسمان پر اٹھالیا البتہ ان کے اس بے باکانہ اعتراف نے ان کو اس جرم کے وبال کا مستحق بنادیا اس لیے کہ اتفاق سے جس کو مسیح سمجھ کر قتل کیا وہ مسیح نہیں تھے اس سے ان کے جرم میں کوئی تخفیف نہیں ہوگی انھوں نے اپنے حساب سے تو اسی بھیا نک جرم کا ارتکاب کر لیا ہے، ماقتلوہ وما صلبوہ ولكن شبه لهم تمہارا اختلاف اس کی بنیاد محض اٹکل و شک و گمان پر ہے، تمہارے پاس یقین کی روشنی نہیں تھی اب تمہارے سامنے علم الیقین کی روشنی آگئی ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو سولی پر نہیں چڑھایا گیا، بلکہ اللہ تعالیٰ نے ان کو اٹھالیا، پھر بھی تم کو اپنے فاسد اوہام پر اصرار ہے اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے متعلق غلط اعتقاد کو ترک کرنے کے لیے تیار نہیں ہو تو سن لو تم پر تمہاری نسل پر ایک وقت آنے والا ہے کہ اس صحیح بات کا تم لوگ اپنی آنکھوں سے مشاہدہ کر لو گے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام آسمان سے تشریف لائیں گے اور ان کی آمد ایسی مشاہدہ ہوگی کہ یہود و نصاریٰ میں سے کوئی فرد ایسا نہیں رہے گا جو اس پر یقین نہ کرے بلکہ سب لوگ یقین کر لیں گے کہ بلاشبہ وہ خدا کے سچے رسول ہیں خدا کے بیٹے نہیں ہیں اور نہ وہ مقتول و مصلوب ہوئے تھے، حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے آسمان سے نازل ہونے کی احادیث متواتر ہیں، ابن کثیر نے تفسیر ابن کثیر میں سورہ زخرف کی آیت **انه لعلم للساعة** کے تحت فرمایا **قد تواترت الاحادیث من رسول الله صلى الله عليه وسلم انه اخبر بنزول عيسى عليه السلام قبل يوم القيمة اما ما عادلا و حکما مقسطا**۔ اسی طرح سورہ نساء میں آیت **ان من اهل الكتاب الا ليومنن به قبل موته** کے تحت فرمایا **ثم انه سبحانه رفعه اليه وانه باق حي وانه سينزل قبل يوم القيامة** کما دلت عليه الاحادیث المتواترة۔ حافظ ابن حجر نے ابوالحسین آبري کے واسطے سے نزول عیسیٰ کی احادیث کے تواتر کو نقل کیا ہے۔ ابوحیان اندلسی نے اپنی تفسیر میں تحریر کیا **اجمعت الامة على ما تضمنه الحديث المتواتر من ان عيسى عليه السلام في السماء حي وانه ينزل في آخر الزمان**۔ ابو عبد اللہ الابی نے اپنی شرح مسلم میں ابن رشد فقہیہ سے نقل کیا ہے **ولا بد من نزول عيسى عليه السلام لتواتر الاحادیث بذلك**۔

صاحب روح المعانی نے روح المعانی میں لکھا ہے: لا یقدح فی ذلك ای فی ختم النبوة ما اجتمعت الامة علیه واشتهرت فيه الاخبار لعلها بلغت التواتر المعنوی ونطق به الكتاب علی قول و وجب الایمان به اکفر منکره کالفلاسفة من نزول عیسیٰ علیہ السلام آخر الزمان لأنه كان نبیا بالنبوة قیل تجلی نبینا علیہ السلام بالنبوة فی هذه النشأة. اسی طرح ابن جریر طبری نے بھی تصریح کی ہے لتواتر الاخبار عن رسول الله صلی الله علیہ وسلم أنه قال ينزل عیسیٰ بن مریم فيقتل الدجال علامة سفارینی نے بھی اپنی کتاب لوامع الانوار البہیہ میں تصریح کی ہے۔ قد اجتمعت الامة علی نزول عیسیٰ علیہ السلام ولم یخالف فیہ احد من اهل الشریعة وقد انعقد اجماع الامة علی أنه ينزل ویحكم بهذه الشریعة المحمدیة ولس ینزل بشریعة مستقلة عند نزول من السماء وان كانت النبوة قائمة به وهو متصف به.

علامہ شوکانی نے اپنی کتاب التوضیح فی تواتر ما جاء فی المنتظر والدجال والمسیح میں لکھا ہے: والاحادیث الواردة فی نزول عیسیٰ بن مریم متواترة اور نزول عیسیٰ علیہ السلام کی یہ احادیث متواترہ قرآن کی اس آیت کی تفسیر ہیں ابن کثیر وابن جریر دونوں نے لیومنن بہ قبل موته میں بہ اور موته کی ضمیر عیسیٰ علیہ السلام کی طرف راجع کی ہے اس لیے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے بارے میں گفتگو ہو رہی ہے، اور ان کے بارے میں یہود نے قتل و سولی دینے کا دعویٰ کیا اور نادان نصاریٰ نے اس کا اعتبار کر لیا، تو ان کے دعویٰ کے بطلان کا اظہار ہے کہ جیسا ان کا گمان ہے بات ایسی نہیں و ما قتلوه و ما صلبوه ولكن شبه لهم اور حضرت عیسیٰ کو اللہ تعالیٰ نے اٹھا لیا، وہ اب تک زندہ اور موجود ہیں، قیامت سے پہلے نازل ہوں گے اور تمام اہل کتاب اس وقت میں تصدیق کریں گے۔ حضرت ابو ہریرہ نے اقرأوا ان شئتم کہہ کر اسی کی طرف اشارہ کیا ہے، اس لیے بہ کی ضمیر حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی طرف اور قبل موته کی ضمیر اہل کتاب کی طرف لوٹانا اسی طرح بہ کی ضمیر حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف اور قبل موته کی ضمیر اہل کتاب کی طرف لوٹانا اور یہ مطلب بیان کرنا کہ اہل کتاب مرنے سے پہلے مرتے وقت حضرت عیسیٰ علیہ السلام پر ایمان لائیں گے یا محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لائیں گے، آیت کے سیاق سے مناسبت نہیں رکھتا ہے، اسی لیے ابن کثیر نے کہا هذا القول

یعنی الذی ذکرہ فی تفسیر الآیۃ ہو الحق لأنه المقصود من سياق الآیۃ فی تقریر بطلان ما ادعته اليهود من قتل عیسی و صلیبہ و تسلیم من سلم لهم من النصاری البجھلۃ ذلك فاجبر الله أنه لم یکن الامر كذلك وانما شبه لهم فقتلوا الشبه وهم لا یتثبتون ذلك ثم انه سبحانه رفعه الیه و هو باق حی و انه سینزل قبل یوم القيامة كما دلت علیہ الاحادیث المتواترة .

### باب ”الزمن الذی لا یقبل فیہ ایمان ولا عمل خیر“

حدیث أبی ہریرۃ وأبی ذر رضی اللہ عنہما

حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ: لا تقوم الساعة حتی تطلع الشمس من مغربها فإذا طلعت من مغربها آمن الناس کلهم اجمعون فیومئذ لا ینفع نفسا ایمانها ثلاث إذا اخرجن لا ینفع نفس ایمانها لم تكن آمنت من قبل .

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی پہلی حدیث میں طلوع شمس من المغرب کے بعد ایمان لانے کو، اور مومن ہو تو نیک عمل کرنے کو غیر مفید بتایا گیا ہے اور ابو ہریرہ کی دوسری حدیث میں اس کو طلوع الشمس من المغرب اور خروج دجال اور خروج دابة الارض ان تین علامتوں کے مجموعہ پر مرتب کیا گیا ہے، جواب دراصل علت تینوں کا مجموعہ ہے مگر سب سے آخر میں جس جزو علت کا ظہور ہوگا وہ طلوع الشمس من المغرب ہے جس کے بعد معلول کا ظہور فوراً ہوگا اس لیے معلول کی نسبت اس کی طرف کردی گئی۔

دابة الأرض کا خروج: دابة الأرض کی شکل و صورت، اسی طرح اس کے نکلنے کی جگہ، پھر اس کا خروج ایک بار ہوگا یا متعدد بار اس میں بڑا اختلاف ہے اور کوئی صحیح حدیث نہیں ہے، جس سے کوئی فیصلہ کن بات معلوم ہو۔ ﴿وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةَ الْأَرْضِ تَكَلِّمَهُمْ﴾ ان الناس كانوا بآياتنا لا يوقنون ﴿﴾ شاید دابة الارض کے ذریعہ یہ دکھلانا ہو کہ جس چیز کو تم پیغمبروں کے کہنے سے نہیں مانے تھے آج وہ ایک جانور کی زبانی ماننی پڑ رہی ہے، مگر اس وقت کا ماننا نافع نہیں صرف مکذبین کی تجہیل و تحمیق مقصود ہے، ماننے کا جو وقت تھا گزر گیا۔ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ طلوع الشمس من المغرب کے دن دابة کا خروج ہوگا۔

آخر جننا: یہ لفظ دلالت کرتا ہے کہ دابة الارض کا وجود تو الد و تناسل کے طور پر نہ ہوگا بلکہ حشرات الارض کی طرح زمین سے پیدا ہوگا اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس کو پہلے پیدا کیا گیا ہو پھر زمین میں اس کو محفوظ کر دیا گیا ہو اور وقت مقررہ پر اس کا اخراج ہو۔ یوم یأتی بعض آیات ربك لا ینفع نفسا ایمانها لم تکن آمنت من قبل أو کسبت فی ایمانها خیرا (الانعام)

یعنی اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہدایت کی جو حد تھی پوری ہو چکی ہے اب کسی طرح کا کوئی عذر باقی نہیں رہ گیا ہے، انبیاء تشریف لائے شریعتیں اتریں کتابیں نازل ہوئیں حتیٰ کہ اللہ کی آخری کتاب بھی نازل ہو چکی تب بھی نہیں مانتے ہو اور ایمان نہیں لاتے ہو تو اب کس چیز کا انتظار ہے کیا اس بات کا انتظار ہے کہ فیصلہ کرنے کے لیے خدا خود تشریف لائے یا عذاب کے لیے فرشتے نازل ہوں یا اس کی قدرت کی خاص نشانی (مغرب سے آفتاب کا طلوع ہونا) سامنے آئے جس کے بعد ایمان لانا ہی پڑے گا، مگر یاد رکھو جب قدرت کی اس نشانی کا ظہور ہوگا تو اس کے بعد نہ کافر کا ایمان معتبر ہوگا نہ عاصی و گنہگار کی توبہ قبول ہوگی۔

طلوع الشمس من المغرب: دنیا کے نظام کو ختم کرنے کا جب خدا کا ارادہ ہوگا اور قیامت برپا کرنی ہوگی تو قوانین طبعیہ کے خلاف بہت سی علامتیں ظاہر ہوں گی جس میں ایک علامت مغرب کی جانب سے آفتاب کا طلوع ہونا ہے، دنیا والے جب اس کا مشاہدہ کریں گے تو ہر ایک کو یقین ہو جائے گا کہ موجودہ قوانین کے مطابق جو نظم و نسق چل رہا ہے اس کا وقت پورا ہو چکا ہے، اب دنیا درہم برہم ہونے والی ہے، جس طرح کسی کر دی جسم رہٹ وغیرہ کی حرکت ختم ہوتی ہے تو ایک مرتبہ الٹا چکر کھاتا ہے اسی طرح آفتاب کی یہ حرکت قہقریٰ ہے جیسے غرغره کی حالت اور عالم نزع میں آدمی پر عالم غیب منکشف ہوتا ہے، اور اس کو یقین ہو جاتا ہے کہ جسم کا نظام طبعی ختم ہونے جا رہا ہے اس وقت میں اس شخص کا نہ ایمان معتبر اور نہ کسی گناہ سے توبہ کا اعتبار ہوتا ہے اسی طرح وہ وقت پورے عالم کے نزع و غرغره کی حالت کا ہوگا اس وقت نہ تو کسی کافر کا ایمان لانا معتبر ہوگا اور نہ اس کی توبہ کرنے کا اعتبار ہوگا لما راؤ بأسنا قالوا آمنا باللہ وحده و کفرنا بما کنا به مشرکین فلم ینفعهم ایمانهم لما راؤ بأسنا (غافر) اور یوم یأتی بعض آیات ربك لا ینفع نفسا ایمانها میں لفظ بعض عام ہے مگر اس سے خاص آیت طلوع شمس من المغرب مراد ہے، جس کو اس حدیث میں بیان کیا گیا ہے اس



کے علاوہ دیگر احادیث میں مثلاً حدیث ابوسعید: أخرجه الترمذی مرفوعاً و موقوفاً قال طلوع الشمس في مغربها اور حدیث صفوان بن عسال: أخرجه الترمذی وصححه النسائی اور حدیث معاویہ و عبدالرحمن بن عوف و عبداللہ عمرو بن العاص أخرجه أحمد بلفظ: لا تزال التوبة تقبل حتى تطلع الشمس من مغربها فاذا اطلعت طبع على كل قلب بما فيه وكفى الناس العمل قال ابن كثير هذا حديث حسن الاسناد اور ابن مسعود کا قول الآیة التي تختتم بها الأعمال طلوع الشمس من مغربها ألم تر أن الله يقول يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفسا إيمانها لم تكن آمنت من قبل أو كسبت في إيمانها خيراً (الأنعام) یعنی اس وقت میں دونوں میں سے کسی سے فائدہ نہ ہوگا نہ ایمان لانے سے اور نہ عمل صالح کرنے سے، مفہوم مخالف میں نفع کا تحقق اس وقت سے پہلے ایمان لانے سے بھی ہوگا اور نیک کام کرنے سے بھی، اسی طرح دونوں سے، اور اس میں لف تقدیری ہے، نشر کے قرینہ سے، دوسرے لف کو حذف کر دیا گیا ہے اصل عبارت لا ينفع نفساً إيمانها أو لا كسبها خيراً في إيمانها لم تكن آمنت من قبل أو لم تكن كسبت خيراً في إيمانها. من قبل لم تكن كسبت في إيمانها کے قرینہ سے لف من او کسبها خیراً فی ایمانہا کو حذف کر دیا گیا ہے۔

لم تكن آمنت من قبل أو كسبت في إيمانها خيراً میں عدم ایمان اور عدم عمل خیر کا تقابل ہے کہ اس وقت میں نہ تو ایمان لانا معتبر ہوگا اسی طرح ایمان کے باوجود کوئی عمل خیر کرے گا تو اس وقت کا عمل خیر معتبر نہ ہوگا۔ قال ابن كثير أو كسبت في إيمانها خيراً لا يقبل منها كسب عمل صالح اذا لم يكن عاملاً به قبل ذلك اس آیت کا یہ مطلب بتانا کہ نہ اس وقت کا ایمان معتبر ہوگا اور نہ وہ ایمان معتبر ہوگا جو اس وقت کے پہلے سے موجود ہے مگر اس میں کوئی عمل خیر اس کے ساتھ نہیں تھا اب اس وقت میں عمل خیر کر رہا ہے پھر اس سے استدلال کرنا کہ ایمان بغیر عمل کے معتبر نہیں ہے، غلط ہے، اس لیے کہ جب مطلقاً ایمان بغیر عمل ہر وقت غیر مفید ہے تو اس وقت کے ساتھ مقید کرنے کا کوئی فائدہ نہیں جب کہ اس تفسیر سے اس کا مقید ہونا لازم آتا ہے، نیز معتزلہ کے یہاں ایمان کے ساتھ ہر طرح کا عمل خیر ضروری ہے اور اس سے مطلقاً عمل خیر کا ہونا کافی معلوم ہوتا ہے۔

حدیث ابوذر رضی اللہ عنہ: ارجعی من حيث جنت قال فتطلع من مغربها ما قبل کی روایت میں

ارجعی من حیث جنت فتصبح طالعة من مطلعها ہے طلوع من المشرق اور طلوع من المغرب دونوں میں ایک ہی لفظ ارجعی من حیث جنت استعمال ہوا ہے مگر طلوع من المشرق کی روایت میں ارجعی من حیث جنت میں ارجعی سے مراد سیری کما سرت کے ہیں۔ (سندھی) الشمس تجری لمستقر لها ذلك تقدير العزيز الحكيم (یسین) مستقر میں دو احتمال ہے: (۱) ظرف مکان، اور مکان سے تحت العرش مراد ہو جیسا کہ حدیث ابو ذر میں ہے یا مکان سے مراد شمس کا اوج و حضيض ہو غایۃ ارتفاعها فی السماء فی الصيف وهو اوجها ثم غایۃ انخفاضها فی الشتاء وهو حضيضها (۲) ظرف زمان، اور زمانہ سے مراد قیامت کا دن ہو جو اس کی رفتار کے منتہی اور ختم ہونے کا وقت ہے ہو منتہی سیرھا وهو یوم القيامة یبطل سیرھا وتسکن حرکتھا وتکدر کما فی قوله تعالیٰ إذا الشمس کورت ینتھی هذا العالم یا زمان سے مراد مطالع صیفیہ وشتویہ ہوں، یعنی اس کی سیر و چال کو ختم و باطل ہونے کا وقت مراد نہ ہو بلکہ مطالع صیفیہ وشتویہ میں ایک مطلع سے دوسرے مطلع میں منتقل ہونے کا وقت مقرر ہے آفتاب مطالع صیفیہ پھر مطالع شتویہ میں اپنی سیر جاری رکھتا ہے جس کے اوقات میں کمی بیشی نہیں ہوتی ہے۔ لا تزال تنتقل فی مطالعها الصيفية إلى مدة لا تزيد علیها ثم تنتقل فی مطالعها الشتوية إلى مدة لا تزيد علیها و هذا قول عبد الله بن عمرو بن العاص

حدیث ابو ذر سے مستقر مکانی اور وہ مکان تحت العرش ثابت ہوتا ہے، وہاں جا کر سجدہ کر کے دوبارہ طلوع ہونے کی اجازت کو مستقر فرمایا گیا۔ فذلك قوله تعالیٰ والشمس تجری لمستقر لها۔ اس حدیث پر کئی ایک اشکال وارد ہوتے ہیں، (۱) دنیا کے مطالع و مغارب مختلف ہیں آفتاب ایک جگہ طلوع ہو رہا ہے تو دوسری جگہ حالت ارتفاع میں ہے تو کسی جگہ حالت زوال میں تو کسی جگہ حالت غروب میں ہے کہیں دن لمبارت چھوٹی ہے تو کسی دوسری جگہ دن چھوٹا رات لمبی ہے بلخار میں غروب شفق ہوتے ہی صبح صادق ہو جاتی ہے نوے ڈگری پر واقع ارض میں چھ ماہ کی رات ہے اگر ہر جگہ کے غروب کا لحاظ کیا جائے تو کتنی بار جا کر اجازت لے گا اور اگر کسی ایک افق کا اعتبار ہے تو کس افق کا اعتبار کیا جائے گا اور اس کے اعتبار پر دلیل کیا کیا ہے۔

(۲) سخر لکم الشمس والقمر ذابین کہ وہ دونوں برابر جاری و ساری ہیں ایک منٹ

کے لیے ان کی اپنی چال و رفتار میں توقف نہیں ہے، جب اس کی حرکت برابر جاری و ساری ہے، اس لیے اس کے لیے بھی توقف نہیں ہے تو استقرار و ٹھہراؤ کیسے ہوگا۔

(۳) عرش کروی ہو یا سلف کے قول پر قبہ نما إنما قبة ذات قوائم تحمله الملائكة وهو فوق العالم مما يلي رؤس الناس (ابن کثیر) تو آفتاب بلکہ سارا عالم ہر وقت عرش کے تحت اور اس کے اندر ہے پھر تحت العرش جانے کا کیا مطلب ہے؟

پہلے اعتراض کا جواب: ہر جگہ کی افق کے اعتبار سے جانا مراد نہیں ہے بلکہ مدینہ منورہ کی افق کے اعتبار سے کہ جب وہاں پر غروب ہوتا ہے اس کے بعد اجازت کے لیے تحت العرش جاتا ہے اس وجہ سے کہ یہ حدیث آپ ﷺ نے مدینہ منورہ میں بیان فرمائی جس کی وجہ سے دیگر افق کے اعتبار سے افق مدینہ کو ترجیح ہوگی۔

دوسرے اور تیسرے اشکال کا جواب: یہ ہے کہ ٹھہراؤ و توقف کے بغیر اس کی رفتار و چال جاری و ساری ہے آفتاب دوپہر میں اپنے دیگر اوقات کی بہ نسبت عرش سے زیادہ قریب ہوتا ہے اور اپنے محور پر گردش کرتا ہوا نصف لیل میں جو نصف النہار کے بالکل مقابل ہوتا ہے اس وقت میں دیگر اوقات کی بہ نسبت عرش سے زیادہ دور ہوتا ہے حدیث میں اسی کو تحت العرش کہا گیا ہے اور ہر چیز کا سجدہ اس کے مطابق ہے جس کی کیفیت ہم کو صحیح طور پر معلوم نہیں ہے۔ ﴿الْم تَرَأْنِ اللّٰهَ يَسْجُدْ لَهُ مِنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَمِنْ فِي الْاَرْضِ﴾ (الحج) ﴿لِلّٰهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ﴾ (النمل) ﴿النَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ﴾ (الرحمن)

یہی حال استند ان کا ہے جس کی وجہ سے توقف اور اس کی رفتار کارکن لازم نہیں آئے گا۔ ابن کثیر رحمۃ اللہ علیہ اپنی تفسیر میں اس آیت کے تحت لکھتے ہیں: لمستقر لها: فيه قولان أحدهما المراد مستقرها المکانی وهو تحت العرش مما يلي الارض من ذلك الجانب وهي اينما كانت فهي تحت العرش هي وجميع المخلوقات لأنه سقفها وليس بكرة كما يزعمه كثير من ارباب الهيئة وإنما هو قبة ذات قوائم وهو فوق العالم مما يلي رؤس الناس فالشمس إذا كانت في قبة الفلك وقت الظهيرة تكون اقرب ما تكون الى العرش فاذا استدارت في فلكها الرابع إلى مقابلة هذا لمقام وهو وقت نصف الليل صارت ابعدا ما ت كون الى

العرش فحينئذ تسجد وتستأذن في الطلوع كما جاءت بذلك الاحاديث.

پھر مصنف عبدالرزاق سے عبداللہ بن عمرو بن العاص کا قول نقل کیا ہے کہ ایک دن اجازت لے گا اور اجازت نہیں ملے گی تو کہنے لگا کہ مسافت لمبی ہے اگر اس وقت اجازت نہیں ملی تو اپنی منزل پر پہنچ نہیں پاؤں گا پس وہ رکا رہے گا جتنا خدا کو منظور ہوگا پھر کہا جائے گا جس جگہ سے غروب ہوا ہے اسی جگہ سے طلوع کر فمّن يومئذ الى يوم القيامة لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن آمنت من قبل أو كسبت في ايمانها خيرا اور سورہ انعام کی آیت: يوم يأتى بعض آيات ربك کی تفسیر میں حضرت عبداللہ بن ابی اوفی کی حدیث ابن مردویہ کی سند سے نقل کیا کہ لوگوں پر ایک رات ایسی آئے گی جو تین رات کے برابر ہوگی تہجد گزار لوگ اپنے وظائف و اوراد کو وقت مقررہ پر اٹھ کر پڑھیں گے پھر سو جائیں گے پھر اٹھیں گے اور پڑھیں گے پھر سو جائیں گے اور پھر اٹھیں گے اور سو جائیں گے لوگ ایک دوسرے کو آواز دیں گے جس سے ایک شور برپا ہوگا لوگ گھبرا کر مسجد میں آئیں گے، دیکھیں گے کہ آفتاب نکل رہا ہے اور بیچ آسمان تک آئے گا پھر جس جگہ سے طلوع ہوا تھا اسی طرف لوٹ جائے گا۔ فقال حينئذ لا ينفع نفسا ايمانها هذا حديث غريب من هذا الوجه وليس هو في شيء من الكتب الستة.

علامہ آلوسی نے اپنی تفسیر روح المعانی میں اس کی ایک دوسری توجیہ کی ہے کہ جیسے ہم میں روح و نفس ہے افلاک شمس و قمر میں بھی روح ہے اور روح کا تصور و تمثیل اپنے حقیقی جسم سے تعلق رکھتے ہوئے اپنے مثالی جسم سے بھی تعلق رہتا ہے، صوفیاء کے یہاں یہ مسئلہ بہت ہی معروف و مشہور ہے، حدیث معراج میں حضرات انبیاء کا مختلف مقامات پر آنحضرت ﷺ سے ملاقات کرنا آپ کا ان کو مختلف جگہوں پر دیکھنا یہ سب روح کے تصور و تمثیل کے قبیل سے ہے، آفتاب اپنے جسم مثالی کے ذریعہ جا کر سجدہ کرے گا اجازت لے گا اور اپنے اصلی جسم کے ساتھ اسی طرح چلتا رہے گا اور اپنی چال اور سیر کو جاری رکھے گا۔

باب ”بدء الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم“

حدیث عائشہ، و حدیث جابر رضی اللہ عنہما

قالت كان أول ما بدئ صحابي جس قصہ کے زمانہ کو نہیں پاتا ہے اس کو اصطلاح میں مرسل کہتے

ہیں حضرت عائشہ نے اس قصہ کے زمانہ کو نہیں پایا ہے اس لئے اس کو مرسل عائشہ کہہ دیا جاتا ہے، آگے روایت میں ہے: قال فأخذني فغطني متكئاً في حجره من غير أن يبصرني بظاهري معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عائشہ نے اس قصہ کو براہ راست نبی کریم ﷺ سے سنا ہے اگر ایسا ہے تو بقیہ حدیث کو سننے پر محمول کیا جاسکتا ہے۔ رویا سے وحی کی ابتداء اور اس کی وجہ: اول ما بدئ به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحي الرويا الصادقة. عالم غیب سے آپ کا اتصال تدریجی طور پر ہوا تا کہ وحشت نہ ہو پہلے خواب کے ذریعہ مانوس کیا گیا اور بیداری میں شجر و حجر سلام کرتے تھے اور کبھی کبھی آپ نور کا مشاہدہ کرتے اور نداء غیبی سنتے پھر آپ کے دل میں خلوت نشینی کا داعیہ پیدا کیا گیا تا کہ غیبی علوم کے تلقی کی استعداد مکمل ہو جائے، اور تدریج اختیار کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اس دنیا میں تدریجی ترقی پائیدار اور قوی ہوتی ہے اور کمال اعلیٰ درجہ کا حاصل ہوتا ہے اور یک بیک ترقی دینے میں کمال اعلیٰ درجہ کا حاصل ہونا دشوار ہوتا ہے۔

اول ما بدئ به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحي میں من الوحي ما کا بیان ہو تو ترجمہ ہوگا پہلی وحی خواب ہے، اور اگر من تبعیض کے لئے ہو تو ترجمہ ہوگا اقسام وحی سے پہلی وحی از قسم رویا تھی، نبی کا خواب بھی وحی ہوتا ہے۔

(ایک شبہ): ابھی آپ ﷺ نبی بنائے نہیں گئے تھے اس لیے بظاہر اول ما بدئ به رسول الله صلى الله عليه وسلم صحیح نہیں معلوم ہوتا ہے، مگر یہ شبہ غلط ہے اس لیے کہ احادیث میں مطلق رویا صالحہ و صادقہ کو نبوت کا جزء قرار دیا گیا ہے، عن أبي هريرة مرفوعاً الرويا الصالحة جزء من ستة و أربعين جزء من النبوة. (متفق علیہ) مگر ظاہر بات ہے کہ ایک جزء کے حاصل ہونے سے کل یعنی نبوت نہیں حاصل ہو جائے گی اس لئے دوسرے مؤمنین کا رویا صادقہ وحی کے حکم میں نہیں ہوتا ہے بخلاف انبیاء کے کہ ان کا خواب وحی کے حکم میں ہے ان کو خواب میں بھی وحی آتی ہے اور بیداری میں بھی وحی آتی ہے۔

الرويا الصادقة اس کے دو معنی بیان کئے جاتے ہیں (۱) ایسا خواب جس میں تخلیط نہ ہو اور وہم کو دخل نہ ہو اضطرابات احلام خواب پریشان نہ ہو، (۲) ایسا خواب جو تعبیر کا محتاج نہ ہو: جاء ت مثل فلق الصبح سے اس معنی کی تائید ہو رہی ہے رویا صالحہ خوش کن خواب انبیاء کا خواب آخرت کے

اعتبار سے خوش کن ہوتا ہے مگر دنیاوی اعتبار سے کوئی خوش کن اور کوئی غیر خوش کن ہوتا ہے، بخاری میں عقیل بن شہاب کی روایت سے بھی الرویا الصادقہ کا لفظ مروی ہے۔

خواب کے اقسام اور اس کے اسباب: عن ابی ہریرۃ مرفوعاً: الرویا ثلاث فالرویا الصالحة بشری من اللہ والرویا تحزین من الشیطان والرویا مما یحدث البمرء نفسہ۔ (أخرجہ مسلم والترمذی) اس حدیث میں کوئی کلمہ حصر نہیں ہے جس کی وجہ سے علماء نے خواب کی مختلف قسمیں بیان کی ہیں اور اس کے اسباب بھی بیان کئے ہیں، شاہ ولی اللہ علیہ الرحمۃ نے حجۃ اللہ میں خواب کے مختلف اسباب کو بیان کیا ہے۔ (۱) تخیلات نفسانی، بیداری میں آدمی جن خیالات کا عادی ہو جاتا ہے قوۃ تخیلہ ان خیالات کو محفوظ رکھتی ہے وہ خیالات مجتمعه خواب میں حس مشترک میں ظاہر ہوتے ہیں۔ (۲) طبعی خیالات، اخلاط اربعہ میں کسی خلط کے غلبہ کی وجہ سے نفس کو تکلیف ہوتی ہے اس سے طرح طرح کے خواب ان خلط کے مناسب دیکھتا ہے۔ (۳) تخویف شیطانی، شیطانی تصرفات کے ذریعہ آدمی طرح طرح کے درندوں کو خواب میں دیکھتا ہے۔ (۴) آدمی کے اندر اچھے برے ملکات موجود ہوتے ہیں ان کی صورت مثالیہ خواب میں نظر آتی ہے جیسے خدا کو خواب میں دیکھنا یا رسول اللہ ﷺ کو یا طرح طرح کے انوار دیکھنا، دودھ، شہد، گھی، چاند، سورج، وغیرہ دیکھنا۔ (۵) بشری من اللہ، نفس ناطقہ کو جب بدنی حجابات سے خواب میں ذرا فرصت ملتی ہے تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے خواب دیکھنے والے کی علمی صلاحیت و معلومات کے مطابق علمی فیضان ہوتا ہے یہ خواب گویا تعلیم الہی ہے، ابن قیم کتاب الرویا میں ذکر کرتے ہیں کہ رویا قسم بقسم ہوتے ہیں۔ (۱) خدا کی طرف سے بندہ کے قلب پر الہام ہوتا ہے گویا خدا بندہ سے کلام کرتا ہے۔ (۲) جو فرشتہ خواب پر مقرر ہے کبھی وہ مثال کے طور پر بیان کرتا ہے۔ (۳) زندوں کی ارواح مردوں کی ارواح سے ملاقات کرتی ہیں۔ (۴) کبھی اس کی روح کو عرش تک عروج ہوتا ہے۔ (۵) کبھی روح جنت میں پہنچ جاتی ہے اور وہاں کی چیزوں کا مشاہدہ کرتی ہے، حضرت علیؑ نے فرمایا کہ جو روح عروج کرتے ہوئے عرش تک پہنچتی ہے اور وہاں پر بیدار ہوتی ہے تو اس کا خواب سچا ہوتا ہے اور جو روح عرش سے پہلے بیدار ہو جاتی ہے اس کا خواب جھوٹا ہوتا ہے۔ آپ کے خواب دیکھنے کی مدت چھ ماہ تھی: قال الحافظ فی الفتح: إن مدۃ الرویا: ستة اشهر۔ وقال فی المجلد الثانی عشر: أما الدلیل علی کون الرویا کانت ستة اشهر



فہو ان ابتداء الوحی کان علی راس الاربعین فی عمرہ کما جزم بہ ابن اسحاق وغیرہ۔  
وذلك فی ربیع الاول ونزول جبرئیل الیہ وهو بغار حراء کان فی رمضان وینہما ستۃ  
اشہر حافظ نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ اس روایت میں رویا کی تصریح نہیں ہے اور امام نووی سے نقل کیا  
ہے کہ مدت رویا چھ ماہ تھی اس پر کوئی دلیل نہیں ہے، لم یثبت ان زمن الرویا للنبی کان ستۃ اشہر۔  
نبوت و رسالت اصطفا کی ہے: نبوت کے باب میں اصل خدا کا ارادۂ انتخاب ہے کوئی محنت و  
ریاضت کر کے منصب نبوت نہیں حاصل کر سکتا ہے، ویسے خدا کی عادت یہی ہے کہ نبوت کے منصب پر  
انہیں لوگوں کا انتخاب کرتا ہے جن کی قوۃ عاقلہ و عاملہ کامل درجہ کی ہوتی ہے قوۃ عاقلہ کے کامل اور ممتاز  
ہونے کی بناء پر ان کا عالم غیب سے اتصال ہوتا ہے دوزخ و جنت کا مشاہدہ کرتے ہیں قوۃ عاقلہ کے  
ممتاز ہونے کی طرف حدیث: الرویا الصالحة جزء من ست وأربعین جزء من النبوة میں  
اشارہ ہے یہاں جزء من النبوة میں نبوت سے اعلام اور اطلاع علی الغیب مراد ہے نبی کو طرح طرح  
سے غیب پر مطلع کیا جاتا ہے اس میں ایک رویا صالح بھی ہے المراد أن المنام فیہ أخبار الغیب  
وہو إحدى ثمرات النبوة وهو یسیر فی جنب النبوة، اور ان کی قوۃ عاملہ کے کمال کی وجہ سے  
ان میں عمل صالح، اجتناب عن المعاصی طاعات میں آداب کی رعایت اور جملہ امور میں اعتدال اور اس  
کے ساتھ ان کو عصمت بھی حاصل ہوتی ہے، حدیث: السمت الصالح والإقتصاد جزء من  
خمس وعشرین جزء من النبوة۔ (أخرجه أبو داود) میں نبوت سے ملکات فاضلہ مراد ہیں نبوت  
کے لئے جن کو منتخب کیا جاتا ہے ان میں علوم و معارف کے حصول کی اعلیٰ استعداد موجود ہوتی ہے اور وہ  
لوگ ہر طرح کے ملکات فاضلہ سے متصف ہوتے ہیں اور ہر طرح کے نقائص سے پاک ہوتے ہیں  
عادت اللہ ایسی ہی ہے کہ جس کو بدرجہ کمال تک پہنچایا جاتا ہے ان کا کمال اعلیٰ درجہ کا ہوتا ہے،  
آپ کے اندر اعلیٰ درجہ کی علمی استعداد تھی اور اخلاق حسنہ اور ملکات فاضلہ پہلے ہی سے ودیعت رکھے  
گئے تھے پہلے رویا صالحہ کے ذریعہ عالم غیب سے اتصال پیدا کرایا گیا پھر بیداری کے عالم میں آپ کے  
دل میں داعیہ پیدا کیا گیا کہ لوگوں سے تعلق کم کر کے خدا کی طرف متوجہ ہوں جس سے خلوت و تنہائی  
میں رہنے کی محبت پیدا ہوئی، اس لئے کہ تجرّد اور قوۃ، ملکیت کے غلبہ اور عالم بالا سے اتصال اور اس سے  
انسیئت کے لئے خلوت اور مخلوقات سے انقطاع حد درجہ مفید ہے۔

خلوت کی مدت: محمد ابن اسحاق نے نقل کیا ہے کہ آپ کی عادت سال میں ایک ماہ اعتکاف کی تھی جس میں آپ عبادت کرتے اور جو غریب و مسکین آتے ان کو کھانا کھلاتے، کان یخرج الی حراء فی کل عام شهراً من السنة یتنسک فیہ یطعم من جاء من المساکین اور یہ مہینہ رمضان کا ہوتا تھا، وذلك الشهر کان رمضان رواہ ابن اسحاق ایک ماہ سے زیادہ کا اعتکاف اور خلوت نشینی صحیح روایت سے ثابت نہیں ہے قسطلانی نے ارشاد الساری میں نقل کیا ہے: قال فی قوة الأحياء: لم یصح عنه صلی اللہ علیہ وسلم أكثر منه نعم روى الأربعین سوار بن فصعب وهو متروک الحدیث قالہ الحاکم وغیرہ۔ مسلم میں بروایت جابر بعد از نبوت خلوت کی مدت کا بیان ہے قال جاورت بحراء شهراً فلما قضیت جوارى اس کے بعد سورہ مدثر نازل ہوئی ہے اس پر قبل از نبوت مدت کو قیاس کیا جاسکتا ہے اور اس سے زیادہ اور کم کا احتمال ہو سکتا ہے مگر ابن اسحاق کی روایت نے ایک ماہ کو متعین کر دیا اور چالیس دن کی روایت ضعیف ہے جس کو قسطلانی نے نقل کیا اگرچہ آپ کے اعتکاف کی مدت ایک ماہ کی تھی مگر مسلسل قیام نہیں رہتا تھا بلکہ جب توشہ ختم ہو جاتا تھا تو اس کو لانے کے لئے آپ مکہ تشریف لاتے تھے توشہ زیادہ مقدار میں نہیں لا سکتے تھے بوجہ تنگدستی، دوسرے عام طور پر خوراک دودھ اور گوشت تھی جس کو زیادہ دن تک ذخیرہ نہیں کیا جاسکتا ہے، مسلسل قیام کی مدت روایت میں مبہم ہے۔ یتحنث الیالی اولات العدد قبل أن یرجع الی أهله یتزود لذلك ثم یرجع الی خدیجة فیتزود لمثلها۔ حافظ ابن حجر فتح الباری جلد بارہ میں تحریر کرتے ہیں: إن مدة الخلوة كانت شهراً کان یتزود لبعض لیالی الشهر فإذا نفذ ذلك الزاد رجع الی أهله فتزود قدر ذلك من جهة أنهم لم یكونوا فی سعة بالغة من العیش وکان غالب زادهم اللبن واللحم وذلك لا یدخر منه کفاية الشهر لئلا یسرع الیہ الفساد ولا سیما وقد وصف بأنه کان یطعم من یرد علیہ۔

صوفیاء کے یہاں مدت خلوت چالیس دن ہے: چلہ کشی کے لئے چالیس دن کی مدت کو ضروری قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اتنی مدت تک ریاضت کرنے سے طبیعت میں زیادہ اثر پیدا ہوتا ہے اس کو ترقی اور عروج حاصل ہوتا ہے، مندرجہ ذیل احادیث چالیس دن کی اہمیت پر دلالت کرتی ہیں: (۱) تبکیر اولیٰ کی فضیلت میں حضرت انس کی حدیث: قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

من صلی أربعین يوماً فی جماعة یدرک التکبیر الأول کتب له برأتان براءة من النار وبراءة النفاق (أخرجہ الترمذی) قال قد روى هذا الحديث عن أنس موقوفاً قال القاری و مثل هذا لا یقال من قبل الرائی موقوفة فی حکم المرفوع وقال الترمذی روى اسما غیل بن عیاش هذا الحديث عن عمارة بن عزبة عن انس بن مالک عن عمر بن الخطاب عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم نحو هذا. قال الحافظ بن حجر ومع ذلك يعمل به فی فضائل الاعمال. (۲) ابویوب انصاری کی حدیث: من أخلص لله أربعین يوماً ظهرت ینابیع الحکمة من قلبه علی لسانه رواه أبو نعیم فی الحلیة من جهة مکحول عن أبی یوب بہ مرفوعاً ویندہ ضعیف وھو عند أحمد فی الزھد مرسل بدون أبی یوب ولہ شاهد من حدیث أنس بل رواه القضاعی عن مقسم عن ابن عباس بہ مرفوعاً (المقاصد الحسنة) (۳) حضرت موسیٰ علیہ السلام کے واقعہ میں ہے: واعدنا أربعین لیلة. واعدنا موسیٰ ثلاثین لیلة وائمناھا بعشر. اصل وعدہ تیس دن کا تھا، بے وقت مسواک کی وجہ سے دس دن کا اضافہ کر دیا گیا۔ (۴) بچہ کی تدریجی تخلیق میں ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف انتقال بھی چالیس دن میں ہوتا ہے۔ ان أحدکم یجمع خلقہ فی بطن أمہ أربعین یوما ثم یكون فی ذلك علقہ مثل ذلك ثم یكون فی ذلك مضغہ مثل ذلك ثم یرسل اللہ الیہ الملك فینفخ فیہ الروح. (متفق علیہ) جس سے معلوم ہوا کہ چالیس دن کو انقلاب احوال میں بڑا دخل ہوتا ہے، نبوت سے مراد غیبی معلومات ہیں، نبی کو نبوت کی وجہ سے غیبی معلومات کے بہت سے ذرائع ہیں انہیں میں رؤیا بشری من اللہ بھی ہے غیبی معلومات کے اور طریقوں اور روایاں چھپالیس کی نسبت ہے۔ قال ابن الجوزی لما كانت النبوة تتضمن اطلاعاً علی امور یظهر تحقیقها فیما بعد وقع تشبیہ رویا المؤمن بہا قال ابن بطال إن لفظ النبوة ماخوذ من الانباء وهو الاعلام لغة فعلی هذا فالمعنی ان الرویا خبر صادق من اللہ لا کذب فیہ. کما ان معنی النبوة نبأ صادق من اللہ لا یجوز علیہ الکذب قال المازری یحتمل ان یراد بالنبوة الخبر بالغیب لا غیر امام نووی ماہ خطاب سے نقل کرتے ہیں کہ انیس علماء نے کہا کہ آپ کے وحی نازل ہونے کی مدت تینہیس برس ہے تیرہ سال تک اور پانچ سال مدینہ میں اور وحی اترنے سے پہلے چھ ماہ تک خواب میں وحی نازل ہوا کرتی تھی

اس طرح مدت نواب کو مدت دہائی سے پہلے یسویں کی نسبت حاصل ہو گئی، مافاذا ابن عمر فرماتے ہیں:  
وذلك انه اشهر بعد الومسي ثلاثا وعشرين سنة و كان يوحى اليه في منامه ستة اشهر  
ومسي فمدته مائة واربعةين جزءا من النبوة. پھر علامہ خطابی و ابن بطال  
وغیرہ سے اس کی تردید نقل کی ہے، پہلی بات تو یہ کہ دہائی فی المنام کی مدت پھر ماہ تہی اس کا کوئی ثبوت نہیں  
ہے۔ (۲) پھر اگر اس مدت کو مان لیا جائے تو بیداری کے زمانہ میں جب دہائی شروع ہوئی تو اس  
مدت میں بھی بذریعہ نواب دہائی آتی رہی اس کو بھی تو شمار کرنا چاہئے تھا۔ (۳) نبوت و بعثت سے وفات  
تک کی مدت میں خود اختلاف ہے بیسیس سال کے علاوہ دوسرا بھی قول ہے۔ (۴) حدیث میں روایا  
مؤمن کی تعظیم و اہمیت بیان کرتے ہوئے روایا کی حقیقت اور نبوت کی حقیقت کے درمیان نسبت بیان  
کی جا رہی ہے اور جو مناسبت بیان کی جا رہی ہے اس میں آپ کے روایا کے زمانہ اور وحی کے زمانہ کے  
درمیان نسبت کو بیان کیا جا رہا ہے۔ المتبادر من الحديث إرادة تعظيم روى المؤمن الصالح  
والمناسبة المذكورة تقتضى قصر الخبر على صورة ما اتفق بنينا صلى الله عليه وسلم  
كانه قيل كانت المدة التي اوحى الله إلى نبينا صلى الله عليه وسلم في المنام جزأ من  
سنة واربعين جزأ من المدة التي اوحى الله إليه في اليقظة ولا يلزم من ذلك أن كل  
رويا لكل صالح تكون كذلك. فتح الباری اور ابن خلدون مناسبت مذکورہ کے بارے میں تحریر  
کرتے ہیں کہ کلام بعید من التحقيق لأنه إنما وقع ذلك للنبي صلى الله عليه  
وسلم، ومن أين لنا أن هذه المدة وقعت لغيره من الأنبياء ومع ذلك إنما يعطى نسبة  
زمن الرويا من زمن النبوة ولا يعطى نسبة حقيقتها من حقيقة النبوة. (۵) یہ مناسبت جزء  
من ستة واربعين جزأ من النبوة میں جاری کر لی جائے مگر دوسری احادیث میں اس سے کم تعداد کی  
نسبت کا بیان کیا ہے۔

البتہ چھالیسویں حصہ کی روایات زیادہ ہیں چنانچہ یہ ابو ہریرہؓ کی روایت میں ہے (اخرجه  
البخاری و مسلم) اور عبادة بن صامت کی روایت میں (اخرجه البخاری و مسلم) اور حضرت  
انس کی روایت میں (اخرجه البخاری و مسلم) اور ابو سعید کی (اخرجه البخاری) و حدیث ابن  
عباس (اخرجه الطبرانی و رجاله رجال الصحيح) و حدیث عوف بن مالک (اخرجه البزار و فيه

یزید بن ابی یزید لم اعرفه) وحديث ابی رزین (اخرجه الترمذی)

(۲) ابن عمر کی روایت الرویا الصالحة جزء من سبعین جزءاً من النبوة (اخرجه مسلم وابن ماجه) البوسعید الخدری کی روایت (اخرجه ابن ماجه) ابن عباس کی روایت (اخرجه الطبرانی و رجاله رجال الصحيح) اور ابن مسعود سے مروی ہے (اخرجه الطبرانی فی الكبير والصغير و رجال الصغير رجال الصحيح) اور ابو ہریرہ سے (اخرجه احمد وفيه كليب بن اشهاب وهو ثقة وفيه كلام لا يضر قال الحافظ لكن اخرجہ مسلم من رواية الأعمش عن أبي صالح كالجادة)

(۳) جزء من خمس وأربعين أخرجہ مسلم عن أبي هريرة.

(۴) جزء من خمسين جزءاً من النبوة أخرجہ البزار والطبرانی وفيه قال ابن عباس قال العباس بن عبد المطلب قال رسول الله صلى الله عليه وسلم.

(۵) جزء من أربعين جزءاً أخرجہ البزار عن أبي هريرة وفيه عبد الله بن عيسى وهو ضعيف.

(۶) جزء من تسعة وأربعين جزءاً من النبوة أخرجہ أحمد عن عبد الله بن عمرو بن العاص من طريق ابن لهيعة عن دراج وحديثهما حسن وفيهما ضعيف.

(۷) جزء من أربعة وأربعين أخرجہ الطبري عن عبادة بن الصامت.

(۸) جزء من ستة وعشرين أخرجہ ابن عبد البر عن أنس.

(۹) جزء من ستة وسبعين أخرجہ الطبرانی عن ابن مسعود وسنده ضعيف هم نے

نقسم کی احادیث کو ذکر کیا حافظ ابن حجر نے اس کے علاوہ اور بھی احادیث ذکر کرتے ہوئے تحریر کیا کہ فبلغت علی هذا خمسة عشر لفظاً علماء نے ان مختلف احادیث کو دیکھ کر طرح سے طرح سے مناسبت کو بیان کیا اور علامہ قرطبی نے بھی ایک مناسبت کو بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ نبی کو اللہ تعالیٰ اپنے احکامات پر طرح طرح کی وحی سے مطلع کرتا ہے مکالمہ کے ذریعہ یا بواسطہ فرشتہ یا القاء القلب کے ذریعہ لیکن اس کے ساتھ انبیاء کو اور بہت سے صفات کمالیہ علمیہ اور عملیہ کے ساتھ خاص کرتا ہے، پھر انبیاء ان خصائل میں باہم برابر نہیں ہوتے۔ تلك الرسل فضلنا بعضهم علی بعض جس نبی میں

خصائص و کمالات نبوت سب سے کم ہیں وہ چھبیس ہیں اس کے اعتبار سے روایا صالحہ کو نسبت چھبیسویں جزء کی ہوگئی ہے اور جس میں خصائص و کمالات سب سے زیادہ ہیں وہ ستر ہے اس کے اعتبار سے روایا کو سترویں کی نسبت حاصل ہوتی ہے اسی پر درمیان اعداد کو قیاس کر لیا جائے، پھر خواب دیکھنے والے مؤمنین میں باہم تفاوت ہوتا ہے خواب دیکھنے والے مؤمن کو جس نبی کے احوال سے زیادہ مناسبت ہوتی ہے اس نبی کی نبوت کے اعتبار سے اس کا خواب اس کا جزء ہوگا۔ قال (القرطبی) وقد ظہر لی وجہ آخر وهو أن النبوة معناه أن الله يطلع من يشاء من خلقه على ما يشاء من أحكامه ووجیه إما بالمکالمۃ و إما بواسطة الملك و إما بالقاء فی القلب بغير واسطۃ لکن هذا المعنی المسمى بالنبوة لا یخص الله به إلا من خصه بصفات کمال نوعه من المعارف والعلوم والفضائل والآداب مع تنزهه عن النقائص واطلق علی تلك الخصال نبوة والانبياء مع ذلك متفاضلون فیها كما قال الله: لقد فضلنا بعض النبیین علی بعض، ثم لما كانوا فی مقاماتهم متفاوتین كان اتباعهم فی الصالحین كذلك و كان اقل خصال الانبياء إذا اعتبر كان ستة وعشرين جزء و اکثرهم ما يبلغ سبعین و بین العددين مراتب مختلفة بحسب ما اختلفت الفاظ الروایات و علی هذا فمن كان غیر الانبياء فی صلاحه علی رتبة تناسب حال نبی من الانبياء كانت روياه جزء من نبوة ذلك النبی ولما كانت کمالاتهم متفاوتة كانت نسبة اجزاء منامات الصادقین متفاوتة علی ما فصلناه.

اس کے بالمقابل دوسرے علماء کہتے ہیں کہ ان سب مناسبات میں تکلف و تعسف ہے صحیح بات یہ ہے کہ تناسب کا حقیقی علم اللہ اور اس کے رسول ﷺ کو ہی ہے، قال القاضي أبو بکر ابن العربي اجزاء النبوة لا یعلم حقیقتها إلا ملک أو نبی و تفصیل النسبة فیختص بمعرفته درجة النبوة. و قال المازری لا یلزم العالم أن یعلم کل شیء جملة و تفصیلاً فقد جعله الله للعالم حدًا یقف عنده فمنه ما یعلم المراد به جملة و تفصیلاً ومنه ما یعلمه جملة لا تفصیلاً و هذا من هذا القبیل.

مثل فلق الصبح: صبح کی سفیدی إنما یقال هذا فی الشیء الواضح. ثم حبب إلیه الخلاء فاعل کو حذف کر دیا گیا اس لئے کہ ظاہری اسباب معلوم نہیں تھے یخلوا بغار حراء یتجنث



وهو التعبد وهو التعبد مدرج یعنی راوی کی تفسیر ہے طیبی نے اس کو زہری کی تفسیر بتلایا ہے۔

التحنث: سلب مأخذ کی خاصیت ہے وهو القاء الحنث وهو الاثم گویا عبادت کے ذریعہ حنث سے اپنے کو محفوظ رکھتے، حراء حراء کے کسرہ راء کے فتح والف کے مدودہ کے ساتھ، بلکہ سے تین میل کے فاصلہ پر مکہ سے منی کو جاتے ہوئے بائیں جانب پڑتا ہے علم اور مؤنث بتادیل بقعہ غیر منصرف ورنہ منصرف ہوگا۔

عبادت کا طریقہ: ملت ابراہیمی میں جو عبادت کا طریقہ تھا جیسے آپ نے قبل از نبوت حج کیا بعض حضرات کہتے ہیں کہ جس ذات نے خلوت کو محبوب بنایا اس نے عبادت کے طریقہ کی تعلیم دی بعض کہتے ہیں مخلوق سے الگ تھلگ رہنا یہ خود عبادت ہے بعض حضرات غور و فکر اور مراقبہ کو کہتے ہیں۔ (شامی ۲۳۹) میں ہے: قال في المواهب الدنية وروی ابن اسحاق وغيره أنه كان يخرج عليه السلام إلى حراء في كل عام شهرا يتنسك فيه فيه قال وعندي إن هذا التعبد يشتمل على أنواع من الانعزال عن الناس والانقطاع إلى الله والافكار وعن بعضهم كانت عبادته عليه السلام في حراء التفكير خلوت کے لیے دور دراز جگہ کا انتخاب اس لئے نہیں ہوا کہ اس کے بعد دعویٰ نبوت ہوتا تو اہل مکہ شبہ کر سکتے تھے کہ وہاں جا کر سیکھا اور پروگرام بنایا اور آکر دعویٰ نبوت کیا۔

حراء کو منتخب کرنے کی وجہ: قریب میں حراء کو منتخب کرنے کی وجہ یہ تھی کہ آپ کے دادا عبد المطلب یہاں پر جا کر اعتکاف کرتے تھے پھر حراء میں بیٹھ کر بیت اللہ شریف کو دیکھا جاسکتا ہے جو خود ایک عبادت ہے اس طرح وہاں تین عبادتیں جمع ہو گئیں، خلوت، عبادت، بیت اللہ کا دیدار۔

حتى فجئه الحق وهو في غار حراء فجاء الملك عام طور سے شراح نے الحق کی تفسیر الملك سے کی ہے یہ بھی ممکن ہے کہ حق سے ذات خدا مراد ہو پہلے خدا کا جلوہ ہوا پھر فرشتہ وحی لے کر اترا جیسے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو درخت سے انی أنسا الله کی آواز آئی اس صورت میں فاء تعقیب کے لئے ہوگا پہلی صورت میں فاء تفسیر کے لئے ہوگا، فقال اقرأ فقلت ما أنا بقاری اقرأ فعل متعدی ہے اس کا مفعول ما فی هذا الديباج محذوف ہے عبید بن عمیر مرسل نقل کرتے ہیں: قال فجاءني جبرئيل وأنا نائم بنمط من ديباج فيه كتاب فقال اقرأ فقلت ما اقرأ فغطني حتى ظننت أنه الموت. اگرچہ اس روایت میں خواب کا تذکرہ ہے مگر موسیٰ بن عقبہ نے مغازی میں زہری سے نقل

ہے کہ جس کو آپ خواب میں دیکھتے واقعہ اسی طرح ظاہر ہوتا اور حدیثِ اِلا جاءت مثل فلق الصبح سے اس کی تائید ہوتی ہے۔

یابہ کہ اقرا فعل متعدی ہے مگر فعل متعدی کو لازم بنا لیا جاتا ہے جب صرف فعل کا وقوع مقصود ہوتا ہے تو ترجمہ ہوگا فعل قرأۃ کرو، ما انا بقاری میں ما نافیہ ہے ابو نعیم کی روایت میں ہے: فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وخائف یرعد ما قرأت کتاباً قط۔

سوال: جب آپ ﷺ امی تھے تو قرأت کا حکم دینا تکلیف مالا یطاق ہے جس کے بارے میں اللہ فرماتا ہے لایکلف نفساً اِلا وسعہا یعنی نہ کبھی پہلے دیا ہے نہ بعد میں دے گا دے سکتا ہے یا نہیں یہ مسئلہ یہاں پر نہیں ہے۔

جواب: جبریل کا مقصد امر تلقینی تھا کہ میں جیسے پڑھوں آپ اسی طرح پڑھیں جیسے مکتب میں استاذ بچہ سے کہتا ہے پڑھو یعنی جیسے میں پڑھوں اسی طرح تم پڑھو اور یہ حکم امی ہونے کے منافی نہیں ہے، امی اس کو کہتے ہیں جو نہ لکھ سکے اور نہ خود پڑھ سکے، دوسرے کے پڑھانے سے پڑھنا یہ امیت کے منافی نہیں ہے اگر حضرت نے امر تلقینی ہی سمجھا پھر بھی آپ نے فرمایا ما انا بقاری میں پڑھ نہیں سکتا نہ پڑھنے کی وجہ امی ہونا نہیں ہے بلکہ فرشتہ کی آمد اور اس کی رویت سے جو آپ پر خوف و دہشت طاری تھی اس کی وجہ سے زبان نہیں چل رہی تھی اور آپ نے فرمایا کہ مجھ سے پڑھا نہیں جاتا ہے۔

غار حراء میں فرشتہ کی آمد کا وقت: آپ کا اعتکاف رمضان المبارک میں ہوتا تھا اس لیے جبریل علیہ السلام کی آمد رمضان میں ہی ہوئی ہے، ابوداؤد طیالسی میں حضرت عائشہ سے روایت ہے: اعتکف هو وخدیجۃ فوافق ذلك رمضان فخرج يوماً سمع السلام علیکم قال فظننت أنه من الجن فقال ابشروا فإن السلام خیر ثم رأی يوماً آخر جبرئیل علی الشمس له جناح بالمشرق وجناح بالمغرب قال فہبت وفیہ أنه جاءہ فکلمہ حتی انس بہ ابن سعد اپنی سند سے نقل کرتے ہیں کہ سترہ رمضان کو آپ پر قرآن کا نزول ہوا اور واثلہ بن اسقع کی روایت (اخر جہ احمد) اس میں چوبیس رمضان کا ذکر ہے: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انزلت التوراة لست مضین فی رمضان والانجیل لثلاث عشر خلت منه والزبور لثمان عشر خلت منه والقرآن لاربع وعشرین خلت منه۔ قرآن کی آیت: شہر رمضان الذی

أنزل فيه القرآن. اور انا أنزلناه في ليلة مباركة. سے معلوم ہوا کہ رمضان اور لیلۃ القدر میں نزول ہوا۔

فأخذني فغطني الغط هو الضم والعصر والخنق بمعنى واحد گلابا دیا ابوداؤد طیالسی میں ہے: فأخذ بنحلقی حتی بلغ منی الجهد. جهد جیم کے فتح کے ساتھ طاقت مشتق غایت. الجهد مرفوع ومنصوب دونوں مروی ہے نصب کی صورت میں بلغ کا فاعل جبرئیل ہوں گے، اس پر اعتراض ہوگا کہ اگر جبرئیل اپنی پوری قوت سے دبا دیں تو کوئی آدمی زندہ نہیں رہ سکتا ہے جواب جب فرشتہ و جنات انسانی شکل میں ہوں تو ان میں انسانوں جیسی قوت و طاقت ہو جاتی ہے۔ تو ترجمہ ہوگا جبرئیل نے پوری قوت سے دبا دیا، الجهد فاعل ہو تو تکلیف اپنی انتہاء کو پہنچ گئی۔

جبرئیل کے غط و ضم کی حکمت: (۱) اہل ظاہر کہتے ہیں کہ ضم و غط اپنی طرف متوجہ کرنے اور ان کے ذہن کو یکسو کرنے کے لئے بطور تنبیہ کے تھا اور تین مرتبہ ضم و غط اس لئے کیا کہ تنبیہ کی یہ آخری حد ہے۔

(۲) صوفیاء کہتے ہیں کہ جبرئیل اپنی روحانی تاثیر حضور ﷺ میں منتقل کرنا چاہتے تھے اور اپنی روح لطیف کے ذریعہ آنحضرت ﷺ کے بدن کے مسامات کی راہ سے آپ کی روح مبارک میں ملکیت و بشریت کے درمیان ایک کیفیت پیدا کرنا چاہتے تھے تاکہ آپ کو قبول وحی میں آسانی ہو اور اس طرح کے عمل کو صوفیاء اپنی اصطلاح میں توجہ اور تصرف سے تعبیر کرتے ہیں، حضرت تھانویؒ اپنے رسالہ التشریف فی تحقیق التصرف میں تحریر کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے فرشتوں میں ایسی طاقت رکھی ہے جس سے انسانوں کے قلوب میں القاء خیر کر سکتے ہیں جس کو الہام کہا جاتا ہے جس طرح شیاطین میں القاء شر کی طاقت ہے جس کو وسوسہ کہا جاتا ہے۔

زجاج نے آیت قرآنی: إذ یوحی ربك إلى الملائكة انی معکم فثبتوا الذین آمنوا کی تفسیر کی ہے کان بأشیاء یلقونها فی قلوبهم تصح بها عزائمهم ویتأكد جدهم وللملك قوة القاء الخیر فی القلب و یقال له الالهام كما ان للشیطان قوة فی القاء الشر و یقال له الوسوسة. اور وایدنا بروح القدس کہ تفسیر میں صاحب تبصیر الرحمن نے نقل کیا ہے، بتغلب ملکیتہ علی بشریتہ وحقیقہ هذا التائید أفاضة کیفیات خاصة محمودة والقاء فی

النفس تثمر آثارا خاصة متعددة حسب اختلاف المقاصد.

عارف باللہ عبد اللہ بن ابی حمزہ بھجیہ النفوس میں تحریر کرتے ہیں: فیہ دلیل علی ان اتصال جرم الغاط بالغط وضمہ إلیہ تحدث بہ فی الباطن قوة لوزیة متشعشة تكون عوناً علی حمل ما یلقى إلیہ لأن جبرئیل لما اتصل جرمہ بذات محمد السنیة حدث له بذلك ما ذکرناہ وهو حملہ ما القی إلیہ وقوفہ سمع خطاب الملك ولم یکن له قبل ذلك. پھر صوفیاء اس توجہ و تصرف کی چار قسمیں نقل کرتے ہیں، توجہ انعکاسی، توجہ القائی، توجہ اصلاحی، توجہ اتحادی، جس کو تفصیل سے شاہ عبدالعزیز نے تفسیر عزیزی میں ذکر کیا ہے توجہ انعکاسی میں توجہ ڈالنے والے کے روح کا عکس مجلس والوں پر پڑتا ہے اور حاضرین مجلس کے قلوب میں ایک طرح کا تاثر و انفعال پیدا ہوتا ہے، توجہ القائی کے اندر توجہ دینے والا بالقصد و بالارادہ اپنا اثر ڈالتا ہے اس کی تاثیر بہ نسبت پہلی تاثیر کے قوی ہوتی ہے، توجہ اصلاحی میں توجہ دینے والا مسترشد کے نفس اور اس کے لطائف کی اصلاح کی کوشش کرتا ہے اور مسترشد کی صلاحیت و استعداد کے مطابق اس کی اصلاح ہو جاتی ہے، توجہ اتحادی میں مرشد کی توجہ قوی ہو تو اپنے تمام کمالات کو مسترشد کی روح میں پیوست کرنا چاہتا ہے جس سے دونوں میں اتحاد کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے مگر ایسی توجہ بہت کمیاب ہے۔

(۳) مشہور یہ ہے کہ تمام افراد انسانی کے لئے انسان نوع ہے اس کے افراد کے درمیان صنفی فرق ہوتا ہے نوعی فرق نہیں ہوتا ہے مگر صوفیا کہتے ہیں کہ انسانوں کے افراد کے درمیان نوعی فرق ہوتا ہے، اصحاب قوت قدسیہ اور نوع کے ہوتے ہیں، آپ عام انسانوں کے درمیان زندگی بسر کرتے تھے آپ پر اپنی حقیقت منکشف نہیں تھی، جس کی وجہ سے فرما رہے تھے کہ میں پڑھ نہیں سکتا حضرت جبرئیل کا غط اور دبانا انہیں کمالات کو بتلانے اور نمایاں کرنے کے لئے تھا۔ جیسے کسی برتن پر زنگ چڑھ جائے تو اس کو زور سے مل کر صاف کر دیا جاتا ہے جس طرح شیر کا بچہ بھیڑ اور بکریوں میں رہنے کی وجہ سے اپنی حقیقت سے ناواقف تھا جس کی وجہ سے شیر کے اوصاف اس میں ظاہر نہیں ہو رہے تھے لیکن جب اپنی صورت کا عکس پانی میں نظر آیا تو یکایک اس کو اپنی حقیقت کا انکشاف ہوا اور پھر اس سے شیر کے اوصاف ظاہر و نمودار ہونے لگے۔ ابن خلدون اپنے مقدمہ میں تفصیلی بحث کرتے ہوئے تحریر کرتے ہیں: مفارقة البشرية إلى المدارك الملكية وإلى تلقى كلام النفس فيحدث عنه شدة من مفارقة الذات

ذاتہا وانسلاخہا عنہا من افقہا الی ذلک الافق الآخر هذا هو معنى الغط الذى عبر به فى مبدأ الوحى فى قوله فغطنى حتى بلغ الجهد منى. طریق وحی آنست کہ موجی الیہ خلق کند لباس نسمہ خود را کہ مملوٹ است بعلوم خارجیہ وعادات بشریہ وآن مزاحم حالات اتصال است بس تلقی نماید علمے را از حظیرۃ القدس وباز بہ طبقہ خود رجوع کند و کسوت معنوی و لفظی یا معنوی نیز ازاں موطن فائز می شود و افاضہ علوم در وحی بیشتر ارادہ حظیرۃ القدس می باشد و عبد موجی الیہ را جارحہ می سازند پس ہیچ دقیقہ از علوم مقصودۃ الانزال فرو نمی گذارند۔ (دع الباطل ص: ۲۰۳)

اس توجیہ میں فرشتہ کا اپنی طرف سے کسی علم کا القاء نہیں ہوا، اور اس سے پہلی توجیہ میں جبرئیل اپنی روح لطیف کے ذریعہ ملکیت و بشریت کے درمیان ایک کیفیت پیدا کرنا چاہتے ہیں اور جبرئیل کی ذات سے استفادہ ہوا۔

اقرأ باسم ربك الذى خلق جو قرآن نازل ہوا کرے گا اس کو اپنے رب کا نام لے کر پڑھا کیجیے اس عموم کے حکم میں خود یہ آیتیں بھی داخل ہیں جیسے کوئی کسی سے کہے کہ اسمع ما أقول اس میں خود اس جملہ کے سننے کا بھی حکم ہے آپ اپنے امی ہونے کی بناء پر پڑھنے کو مستبعد سمجھتے ہیں اگر خالق کی مدد رہی تو یہ کوئی مستبعد چیز نہیں ہے اس لئے کہ وہ تمہارا رب ہے رب کہتے ہیں جو تربیت کر کے درجہ کمال تک پہنچا دے اس سے استعانت کرو وہ تم کو نبوت کے اعلیٰ درجات تک پہنچا دیں گے اس لئے عنفات باری میں صفت ربوبیت کو ذکر کیا اس کے بعد اس کی صفت خلق کو بیان کیا تا کہ یہ استبعاد دور ہو جائے جو ذات وجود عطاء کر سکتی ہے پھر انسان پر نعمت خلق و ایجاد عام مخلوقات سے زیادہ ہے کہ علقہ سے جو ہماؤ بخش تھا اس کو مزید ترقی دیکر انسان بنا دیا وہ تم کو پڑھنے پر بھی قدرت دے گا۔ اقرأ وربك الاكرم الذى علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم۔ پڑھا کیجئے۔ آپ ﷺ ما انا بقاری کا عذر پیش کر رہے تھے اس لئے ازالہ کے لئے وعدہ کیا جا رہا ہے کہ آپ کا رب بڑا کریم ہے قلم تو صرف واسطہ ہے علم دینے والا اللہ ہے، پڑھے لکھے لوگوں کو قلم کے ذریعہ دیتا ہے مگر دنیا میں علم اسی میں منحصر نہیں ہے، دوسرے ذرائع سے بھی تعلیم دی جاتی ہے اور بتلایا جاتا ہے جس کو انسان پہلے سے نہیں جانتا تھا، آپ کو دوسرے ذریعہ سے قرأت و حفظ علوم وحی پر قدرت دیں گے۔

فعل اقرأ کو یہاں مقدم کیا اور بسم اللہ میں اس کا متعلق اقرأ مؤخر مانا جاتا ہے اس لئے کہ یہاں پر

قرآن کا طریقہ بتلانا ہے بسم اللہ میں ذات باری سے استعانت اہم ہے۔

سوال: استعانت ذات سے کی جاتی ہے نہ کہ اسم سے اور مؤثر ذات ہوتی ہے اسم نہیں ہوتے پانی پانی پکارتے رہو مگر پیاس نہیں بجھ سکتی ہے، اس کے جواب میں علماء ظاہر میں بعض حضرات نے کہا کہ یہ لفظ زائد ہے اور اس کا اضافہ قسم ویمین سے اشتباہ کو دور کرنے کے لئے ہے صوفیاء کہتے ہیں کہ ذات باری تمام عالم سے مستغنی ہے صفات باری قدیم بالزمان ہونے کی وجہ سے ذات باری سے مناسبت رکھتے ہیں اور حادث بالذات ہونے کی وجہ سے مخلوقات سے، اور ان صفات سے اسماء کا صدور ہوتا ہے، جیسی صفت ہوگی اسی طرح کا اسم ہوگا، ہم انسانوں میں ایک ذات کا درجہ ہے دوسرے صفات و اخلاق کا رتبہ ہے تمام تعلقات خارجی کا سبب یہی اوصاف ہیں صفت کرم داد و دہش پر آمادہ کرتی ہے وصف شجاعت قتل و قبال پر آمادہ کرتا ہے تیسرا درجہ اعضاء و جوارح کا ہے صفات کے مقتضیات کو اعضاء و جوارح کے ذریعہ انجام دیا جاتا ہے، اسی طرح اللہ تعالیٰ کی صفات جو لایعین و لا غیر ہیں ان کے مقتضیات بہ ذریعہ اسماء وجود میں آتے ہیں، خدا کے نام کی اور ہی شان ہے، جیسے اس کی ذات و صفات سے مخلوقات کو کوئی مشابہت نہیں ہے اسی طرح اس کے اسماء کا حال ہے اس لئے اللہ تبارک و تعالیٰ کے اسماء سے استعانت صحیح ہے۔

حتی دخل علی خدیجۃ فقال زملونی زملونی : نزل وحی اور جبریل کے ضم و غط کی وجہ سے آپ کی طبیعت میں گھبراہٹ پیدا ہو گئی تھی اور طبیعت کا دستور ہے کہ جب ملکیت کا غلبہ ہوتا ہے تو بہیمیت حیران و پریشان ہوتی ہے انسان میں دو جہتیں ہیں ایک بشری جہت دوسرے ملکی جہت بشریت سے ملکیت کی طرف خروج ہوتا ہے تو مزاحمتیں اور الجھنیں پیدا ہوتی ہیں اور ابتداء میں جاڑے سے بخار بھی آتا تھا جیسا کہ اس حدیث شریف میں مذکور ہے جس کی وجہ سے آپ ﷺ نے چادر اوڑھانے کا حکم دیا اور اس طرح کے بخار میں لحاف ڈالنے سے سکون ہو جاتا ہے لیکن بعد میں جب وحی نازل ہوتی تو بخار تو نہیں آتا تھا مگر شدت باقی تھی جس کی وجہ سے سردیوں میں بھی پسینہ آ جاتا تھا۔

لقد خشیت علی نفسی: اس کے مفعول بہ میں اختلاف ہے، ہم ان میں سے تین قول کو ذکر کرتے ہیں۔

(۱) اس کا مفعول بہ الموت محذوف ہو نزول وحی کی شدت سے آپ کو یہ اندیشہ ہوا خود نبی کریم



ﷺ نے اس کا مفعول الموت ذکر فرمایا ہے اور حدیث عبد اللہ بن عمرو بن العاص: فما من مرة يوحى إلى الاظننت أن نفسى تفيض. (اخرجه أحمد والطبرانى واسناده حسن)

(۲) أن لا أتحمّل أعباء الرسالة. اس لئے کہ اس کے لئے بہت طاقت و قوت کی ضرورت ہوگی جس کو آپ اپنے اندر محسوس نہ فرماتے تھے مگر وہ قوت اس وقت میں مغلوب تھی پھر اللہ تعالیٰ نے اس قوت کو نمایاں فرمادیا: ﴿الَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ وَوَضَعْنَا عَنْكَ وِزْرَكَ الَّذِي أَنْقَضَ ظَهْرَكَ﴾ منصب رسالت کی ذمہ داریوں کو محسوس کر کے خاطر شریف پر گرانی گذرتی ہوگی وہ رفع کر دی گئی۔

(۳) خشيت على نفسى أن يكون من جنس الكهانة. نبوت کے ملنے سے پہلے آپ کو اس قسم کا شبہ ہوتا تھا چنانچہ ابن عباس کی روایت میں ہے: أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لخديجة إني أرى ضوأ و اسمع صوتاً وأنا أخشى أن يكون بي جنأ قالت لم يكن الله يفعل ذلك بك يا ابن عبد الله. (اخرجه أحمد)

اسی طرح حضرت عائشہ کی روایت: اعتكف هو وخديجة فوافق ذلك رمضان فخرج يوماً فسمع السلام عليكم قال فظننت أنه من الجن فقال أبشروا فإن السلام خير.

(اخرجه الطيالسى في مسنده)

اسی لیے حافظ ابن حجر نے فرمایا کہ: جاء مصرحاً به فى عدة طرق. مگر جب آپ کو نبوت مل گئی اس کے بعد سارا شک و شبہ ختم ہو گیا، نبوت ملنے کے بعد اس طرح کا شک و شبہ باطل ہے، ابو بکر بن العربی کہتے ہیں: وحق له أن يبطل لیکن حدیث میں ماضی کا صیغہ ہے اس لئے اس کو ماضی کی بات پر محمول کرنا ضروری ہوگا، حملہ الإسماعیلی علی أن ذلك حصل له قبل حصول العلم الضرورى له أن الذى جاءه ملك وأنه من عند الله تعالى. شارح نووی نے قاضی عیاض کا قول ان کی شرح سے اور ان کی کتاب شفاء دونوں سے نقل کیا: أو يكون هذا أول ما رأى التبشير في النوم واليقظة وسمع الصوت قبل لقاء الملك وتحققه رسالة ربه فيكون خاف أن يكون من الشيطان الرجيم. فأما منذ جاء الملك برسالة ربه سبحانه وتعالى فلا يجوز عليه الشك فيه ولا يخشى من تسلط الشيطان عليه وعلى هذا الطريق يحمل جميع ما ورد في

مثل هذا في حديث البعث. اور یہی ہتی نے دلائل النبوة میں ابو میسرہ سے مرسل نقل کیا ہے کہ خواب میں جو آپ نے دیکھا حضرت خدیجہ سے بیان کیا: فقالت أبشر فإن الله لن يصنع بك إلا خيراً پھر پیٹ کے چاک کرنے کا واقعہ نقل کیا تب بھی حضرت خدیجہ نے کہا: أبشر إن هذا والله خير پھر جبریل کھل کر سامنے تشریف لائے آپ نے حضرت خدیجہ سے کہا جو خواب کی بات میں نے تم سے کہی تھی وہ جبریل تھے وہ کھل کر سامنے آئے اور کہا اللہ نے مجھ کو رسول بنا کر بھیجا ہے تمہارے پاس۔ فقال: أرايتك الذي رأيت في المنام فإنه جبرئيل استعلن لي بان ربى أرسله إلي واخبرها بما جاء به فقالت أبشر فوالله لا يفعل الله بك إلا خيراً.

مگر امام نووی کو اس پر اشکال ہے کہ آپ کا یہ جملہ جبریل کی آمد اور وحی کے نزول کے بعد کا ہے، مگر آپ مضارع کا صیغہ استعمال کرتے تو امام نووی کا یہ اعتراض صحیح تھا، آپ ماضی کا صیغہ استعمال کر رہے ہیں اس لئے اسماعیلی اور قاضی عیاض کی توجیہ میں کوئی اشکال نہیں ہے پھر علامہ سندھی نے اس کو ماضی کے معنی میں لیا ہے اور نووی کے اشکال کے پیش نظر انھوں نے فرمایا کہ آپ نے اس جملہ کو مصلحت کی بناء پر مبہم رکھا، والوجه عندي أنه صلى الله عليه وسلم لعلة خشى عند أول ما واجهه الملك قبل أن يتحقق عنده أنه ملك وقبل أن تشرف بالنبوة والحاصل أنه خشى قبل تبليغ الملك الوحي فإن وقوع الخشية حينئذ لا يضر ثم تحقق بعد ذلك عنده نبوته مقارناً لتمام ما أوحى إليه ثم أراد أن يعرف حال خديجة فذكر معها حاله السابق على وجه الإيهام وما ذكر معها ما تحقق عنده من النبوة ليظهر له حال خديجة وأنها لا تصلح لذكر النبوة معها أولاً إذ ربما لو بدأ بذكر النبوة لربما يخاف عليها أنها تبدأ بالانكار وتواجه بالتكذيب فيشكل أرجاعها بعد ذلك إلى الحق فصار هذا الكلام كأنه معارض الكلام وكان صلى الله عليه وسلم يتكلم بمثله للاغراض الصحيحة.

قالت خديجة كلا أبشر أبشر كاتعلق اور مبشر بہ ابو میسرہ کی مرسل روایت میں جس کا ذکر پہلے ہو چکا ہے، اس میں: فإن الله لا يفعل بك إلا خيراً فاقبل الذي جاءك من الله فإنه حق ہے۔

فوالله لا يخزيك الله أبداً خزي ذلت ورسوائى إنك تصل الرحم وتصدق الحديث وتحمل الكل وتكسب المعدوم وتقري الضيف وتعين على نوائب الحق. هشام بن

عروۃ عن اُبیہ کی روایت میں و تودی الامانة کا اضافہ ہے۔

حضرت خدیجہ نے دلیل استقراء سے آپ کے شبہ اور وہم کو دور کیا کہ آپ تمام مکارم اخلاق اور اس کے اصول سے متصف ہیں اس لئے کہ اخلاق کا تعلق خود اس کے نفس سے ہوگا یا غیر سے اور اگر خود اپنے نفس سے ہوگا تو اس کا تعلق کلام سے ہوگا یا مال سے اور غیر نفس سے ہوگا تو وہ قرابت والے ہونگے یا غیر، اگر قرابت دار ہیں تو اس کو تصل الرحم سے بیان کیا اور اگر غیر قرابت دار ہیں تو وہ لوگ خود اپنا بوجھ اٹھا سکتے ہیں یا نہیں اگر نہیں اٹھا سکتے تو اس کو تحمل الكل و تکسب المعدوم سے بیان کیا اور اگر اپنا بوجھ خود اٹھا سکتے ہو تو اس کو تعین علی نوائب الحق سے بیان کیا اگر اس کا تعلق اپنے نفس سے ہو تو اس کا تعلق کلام سے ہے اس کو تصدق الحدیث اور اداء مال سے ہو تو تودی الامانة سے بیان کیا، جو شخص ان صفات عالیہ اور اخلاق فاضلہ سے متصف ہوتا ہے تو خدا کی مدد اس کے شامل حال ہوتی ہے اور خدا ان کے ساتھ خیر ہی کا معاملہ فرماتا ہے۔ ابن الدغنے نے ابو بکر صدیق کو انھیں اوصاف کی بناء پر کہا تھا، لا یخرج مثله، نیز ایسے لوگوں سے شیاطین کا کیا واسطہ اور کیا مناسبت، الغرض آپ کو جس طرح کا اندیشہ ہو حضرت خدیجہ نے اس کا ازالہ دلیل سے کیا اور آپ کو اضطراب بھی شدید تھا اس لئے آپ کے اطمینان کے لئے حضرت ورقہ کے پاس لے گئیں، صلة الرحم اقارب کے ساتھ حسن سلوک، وہ صلہ جو موصول کی حیثیت کے مطابق ہو، تحمل الكل کل بوجھ معنی میں فاعل کے کمزور و غریب یتیم، تکسب المعدوم، کسب و اکسب مجرد باب افعال دونوں سے مستعمل ہے اکسب متعدی بیک مفعول اور بدو مفعول دونوں طرح مستعمل ہے، المعدوم بعض لوگوں نے معدوم فقیر کے معنی میں لیا ہے بلکہ علامہ خطابی نے کہا کہ معدوم کی جگہ پر معدوم صحیح ہے مگر روایت کے اعتبار سے یہ بات صحیح نہیں ہے، معدوم بمعنی فقیر ہو سکتا ہے اس لئے کہ فقیر و غریب کا معدوم المیت ہوتا ہے اس وقت ترجمہ ہوگا غریب و فقیر کو کمانے والا بنادیتے ہیں روزگار پر لگا دیتے ہیں جو دائمی مدد ہے، معدوم بمعنی معدوم النظر بے مثال تکسب کا مفعول اول محذوف تکسب غیرک ما لا یجدونه عند غیرک من المکارم الأخلاق و النفائس، تعین علی نوائب الحق نوائب نائبة کی جمع ہے، وقفا فوقا جو آفت و مصیبت آئے نوائب الحق آسانی مصیبتیں جس میں آدمی کے قصد و ارادہ کا دخل نہ ہو یا نوائب الحق سے مراد ایسی مصیبت جو کسی امر حق کی بناء پر جھیلنی پڑتی ہو۔

هو ابن عم خديجة : حضرت ورقہ کا نسب، ورقہ بن نوفل بن اسد اور حضرت خدیجہ کا نسب خدیجہ بنت خویلد بن اسد اس طرح سے حضرت ورقہ اور خدیجہ دونوں ایک ایک واسطہ سے اسد تک پہنچے ہیں اس لئے ابن عم کہنا حقیقت کے طور پر ہے اور حضرت ورقہ کے بزرگ اور بن رسیدہ ہونے کی بناء پر بعد میں بطور مجاز یا عم کہا۔

کان امرأتینصر : جیسے آفتاب کے طلوع ہونے سے پہلے آفتاب کی آمد کے دلائل صبح کا فذب و صادق و سرخی نمودار ہوتی ہے اسی طرح جب انبیاء کی آمد ہوتی ہے تو ان کی برکات کا ظہور پہلے ہی سے شروع ہو جاتا ہے لوگوں کے قلوب میں امر حق کی طلب جوش مارنے لگتی ہے اسی بناء پر قریش میں سے چند حضرات دین حق کی تلاش میں نکل پڑے تھے، انھیں میں حضرت ورقہ بھی تھے انھوں نے دین عیسائیت اختیار کیا اور مذہب کی معلومات اور اس میں مہارت کے لئے عبرانی زبان کی تحصیل کی اور اس درجہ عبور ہو گیا کہ عبرانی سے عربی، عربی سے عبرانی میں ترجمہ کر لیتے تھے۔

من ابن أخیک : آپ ﷺ کا نسب محمد بن عبد اللہ بن عبد المطلب بن ہاشم بن عبد مناف بن قصی بن کلاب، اور ورقہ کا نسب ورقہ بن نوفل بن اسد بن عبد الغری بن قصی بن کلاب، حضرت عبد اللہ سے قصی تک چار پیڑھی اسی طرح ورقہ سے قصی تک چار ہے اس طرح حضرت عبد اللہ اور ورقہ آپس میں چچا زاد بھائی ہوئے اور حضرت محمد رسول اللہ ﷺ ابن عم ہو گئے۔

حضرت خدیجہ نے یا تو اسی مجلس میں سارے واقعات بیان کرنے کے بعد اسمع من ابن أخیک کہا، یا اس مجلس سے پہلے آکر سارے واقعات بیان کئے ہوں پھر حضرت کو دوبارہ اپنے ساتھ لائی ہوں دونوں احتمال صحیح ہے جس کی بناء پر ورقہ کو واقعات کا علم تھا اور پوچھا ماذا تری هذا الناموس الذی أنزل علی موسیٰ حضرت ورقہ اگرچہ عیسائی تھے جس کا تقاضا تھا کہ وہ حضرت عیسیٰ کا نام لیتے مگر عیسائیوں کے نزدیک حضرت موسیٰ تمام انبیاء بنی اسرائیل میں معظم تھے، پھر آپ کی نبوت کو حضرت موسیٰ علیہ السلام کی نبوت سے مشابہت ہے جیسے حضرت موسیٰ مستقل نبی ہیں اسی طرح حضور بھی مستقل نبی ہیں اور بائبل میں جو پیشین گوئی ہے اس میں حضرت موسیٰ علیہ السلام کے مشابہت بتلایا گیا ہے حضرت موسیٰ کا بیان ہے میں ان کے لئے ان ہی کے بھائیوں میں سے تیری مانند ایک نبی برپا کروں گا، اور اپنا کلام اس کے منہ میں ڈالوں گا جو کچھ میں اسے حکم دوں گا وہی وہ ان سے کہے گا ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَيْكُمْ رَسُولًا

شاهدًا علیکم کما أرسلنا الی فرعون رسولاً ﴿ اور حضرت خدیجہ نے حضور کو ورقہ کی خدمت میں لانے سے پہلے خود ورقہ کے پاس آکر سارا قصہ بیان کیا تھا تو اس وقت ورقہ نے کہا لئن صدقتی ائنه لیأتیہ ناموس عیسیٰ مگر جب حضور سے ذکر کیا تو حضرت موسیٰ علیہ السلام کا نام لیا، البناموس راز دار کو کہتے ہیں اس سے مراد حضرت جبرائیل علیہ السلام ہیں، بعض حضرات کہتے ہیں کہ ناموس صاحب السر الخیر اور جاسوس صاحب السر الشر کو کہتے ہیں مگر حافظ ابن حجر کہتے ہیں کہ الصحیح هو الاول وقد سوی بینہما روبة بن العجاج أحد فصحاء العرب. فیہا جذعًا فیہا کی ضمیر أيام النبوة والدعوة کی طرف لوٹی ہے جو لفظوں میں مذکور نہیں ہے مگر سیاق سے مفہوم ہوتا ہے اسی لئے ضمیر لوٹانا صحیح ہے جذعًا اصل عبارت اکون فیہا جذعًا اکون کی خبر ہے یا جذعًا لیت سے حال واقع ہو، فیہا لیت کی خبر ہو، جذع من الرجال الشباب الحدث. ومن الإبل ما استكمل اربعة اعوام ومن الخیل والبقرة ما استكمل سنتین. ومن الضان ما بلغ ثمانية اشهر او تسعة اشهر. یہاں پر نو جوان مراد ہے۔

إلا عودی نبی جب دعوت دیتا ہے تب قوم مخالفت کرتی ہے، ورقہ نے بت پرستی ترک کی مگر لوگوں کو دعوت نہیں دی اس لئے ان کی مخالفت نہیں ہوئی۔ او مخرجی ہم یا کی تشدید کے ساتھ ایک یا جمع ہے جو اصل میں واو تھی اس لئے کہ حالت رفع میں ہے دوسری یا ضمیر متکلم ہم مبتدا مؤخر مخرجی خبر مقدم، ہمزہ استفہام کے بعد واو عطف ہے ما قبل جملہ انشائیہ ہے جس پر عطف صحیح نہیں ہے، اس لئے اس کا معطوف علیہ محذوف ہوگا، معادی و مخرجی ہم۔

حضرت ورقہ کے احوال: مسلم شریف کی اس روایت میں ورقہ کا بقیہ حال مذکور نہیں ہے، بخاری میں بروایت عقیل عن الزہری ثم لم ینشب ورقہ أن توفي ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے آپ کی دعوت کا زمانہ نہیں پایا ہے، مگر سیرت ابن اسحاق میں ہے کہ إن ورقہ کان یمر ببلال وهو یعذب لما أسلم جس سے معلوم ہوتا ہے کہ دعوت کا زمانہ بھی پایا تھا، مگر بخاری کی روایت کو سیرت کی روایت پر ترجیح ہوگی، یا یہ کہا جائے کہ بخاری کی روایت راوی کے اپنے علم کی بنیاد پر ہے ترمذی میں حضرت عائشہ کی روایت: قالت سئل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن ورقہ فقالت خدیجة إنه کان صدقك ولكنه مات قبل أن تظهر فقال النبی صلی اللہ علیہ

وسلم: رأيت في المنام وعليه ثياب بيض ولو كان من أهل النار لكان عليه لباس غير ذلك قال الترمذی هذا حديث غریب وعثمان بن عبدالرحمان ليس عند أهل الحديث بالقوی، عمرو بن شریل کی روایت کا مضمون اس میں رأیت وعليه ثياب حریر۔ لانه أول من آمن بی وصدقنی ہے، مستدرک حاکم میں حضرت عائشہ کی روایت: إن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لا تسبوا ورقة فإن له جنة أو جنتين۔ ثم قال هذا حديث صحيح علی شرط الشيخین۔ بخاری کتاب التعمیر میں اس کے بعد اضافہ ہے: وفتر الوحی حتی جزن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فیما بلغنا غداً منه مراراً کی یتردی من رؤس شواہق الجبال فکلما أوفی بذروة الجبل لکی یلقى عنه نفسه تبدی له جبرئیل فقال: یا محمد! إنک رسول اللہ حقاً فیسکن لذلك جاشه وتقر نفسه فیرجع فإذا طالت علیه فترة الوحی غداً لمثل ذلك فإذا أوفی بذروة جبل تبدی له جبرئیل فقال له مثل ذلك۔ فیما بلغنا کا اضافہ معمر عن الزہری کی روایت میں ہے عقیل و یونس عن الزہری کی روایت میں نہیں ہے اگرچہ بخاری کی عبارت سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ یہ عقیل عن الزہری کی روایت میں ہے اور فیما بلغنا کا جملہ زہری کا ہے یہ زہری کی مراسیل سے ہے، اور مراسیل زہری کے بارے میں محدثین کے اقوال حسب ذیل ہیں۔

قال ابن معین و یحیی بن سعید القطان: ليس بشيء وكذا قال الشافعی قال أنا، نجدہ یروی عن سلیمان بن أرقم وقال یحیی بن سعید القطان مراسیل الزہری شرقة من مرسل غیرہ، انه حافظ و كلما قدر أن یسمی سمي و إنما یترك من لا یتحب أن یسمیه۔ (تدریب)

لیکن بہت سے ائمہ مرسل حدیث سے استدلال کرتے ہیں: قال مالک وأبو حنیفة فی طائفة: صحیح اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ: فإن صح مخرج المرسل بمجيبه من وجه آخر مسنداً أو مرسلأ أرسله من أخذ عن غیر رجال المرسل الأول كان صحيحاً هكذا نص علیہ الشافعی فی الرسالة (تدریب) مگر حافظ ابن حجر نے طبقات ابن سعد سے ابن عباس کی حدیث اس کے مطابق نقل کی ہے: مكث أياماً بعد مجيء الوحی لا یری جبرئیل فحزن حزناً شديداً حتی كان یغدوا لی ثیر مرة وإلی حراء أخرى یرید أن یلقى نفسه فینا هو كذلك عامداً



لبعض تلك الجبال إذ سمع صوتاً فوق فزعاً ثم رفع رأسه فإذا جبرئيل على كرسی بين السماء والارض متربعا يقول يا محمد أنت رسول الله حقاً وأنا جبرئيل فانصرف وقد أقر الله عينه وانبسط جاشه ثم تتابع الوحي آپ کے حزن و ملال اور خودکشی کے ارادہ کا سبب خود اس حدیث میں موجود ہے کہ یہ وحی کے موقوف ہونے اور جبرئیل کے نظر نہ آنے کے غم میں تھا، اس لئے کہ اقراء کی آیت کے نازل ہونے کے بعد آپ کو یہ نہیں بتلایا گیا تھا کہ آپ اللہ کے رسول اور نبی ہیں اس لئے طرح طرح کے خیالات آتے رہے ہوں گے کہ کیا یہ سلسلہ موقوف ہو گیا اس لئے جبرئیل نے کہا کہ یا محمد انک لرسول الله حقاً اس لئے اس کے بارے میں یہ کہنا کہ آپ کو شک تھا غلط ہے اللہ تعالیٰ کی طرف سے یہ معاملہ اس لئے کیا گیا تاکہ آپ کے خاندان کے لوگوں کے واسطے سے یہ خبر اور لوگوں کو معلوم ہو جائے تاکہ بعد میں بناوٹ اور تصنع کا شبہ باقی نہ رہے۔

معمر قال قال الزهري وأخبرني عروة عن عائشة: وأخبرني میں واؤ کے قائل زہری ہیں اس واؤ کے اضافہ کی وجہ یہ ہے کہ عروہ کے واسطے سے زہری نے اور بہت سی حدیثیں معمر سے بیان کی تھیں من جملہ ان کے یہ حدیث بھی تھی معمر نے جب صرف اسی حدیث مذکور فی الباب کو زہری سے روایت کرنا چاہا تو غایت احتیاط کی وجہ سے کہا قال الزهري وأخبرني عروة تاکہ جس طرح سنا تھا اسی طرح سے میری طرف سے بیان بھی ہو جائے۔

**فترۃ وحی کی مدت:** حدیث جابر: قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يحدث عن فترة الوحي حراء میں اقراء کی آیت کے نازل ہونے کے بعد وحی کا نزول موقوف تھا کتنے دن وحی موقوف تھی علماء کے مختلف اقوال ہیں۔

(۱) تاریخ احمد بن حنبل میں شعبی سے منقول ہے کہ فترۃ وحی کی مدت تین سال تھی یعنی اقراء اور مدثر کے نازل ہونے میں تین سال کا فاصلہ ہے البتہ جبرئیل اس دوران میں آپ کو نظر آیا کرتے تھے جیسا کہ زہری کے مرسل میں ذکر آچکا ہے مگر حافظ ابن حجر کہتے ہیں کہ میں نے مرسل شعبی کو دیکھا تو اس میں فترۃ وحی سے متعلق کوئی بات نہیں ہے، علامہ سہلی نے مدت فترۃ ڈھائی سال نقل کیا ہے، حافظ ابن حجر کا خیال ہے کہ فترۃ وحی کی مدت معمولی تھی اس لئے کہ ابن عباس کی حدیث جس کا ماقبل میں ذکر آچکا ہے جس میں وحی کے موقوف اور جبرئیل کو نہ دیکھنے سے آپ کی طبیعت بیقرار ہوتی تھی تو کبھی شبیر پہاڑ پر اور کبھی

حراء پہاڑ پر جاتے اس دوران جبریل نظر پڑے انھوں نے تسلی دی اور فرمایا أنت رسول اللہ حقاً اس روایت میں اس کے بعد ہے۔ ثم تتابع الوحی جس سے فترۃ وحی کی مدت تھوڑی معلوم ہوتی ہے، العرش السریر (تخت) الهواء فضاء آسمانی فاستبطنت بطن الوادی وادی کے اندر داخل ہوا۔

فجئنت فرقا جیم مضموم اس کے بعد ہمزہ مکسوز اس کے بعد ثاء ساکن تا ضمیر، عقیل اور معمر کی روایت میں جئنت جیم کے بعد دو ثاء ہے دونوں کا ترجمہ ڈر گیا بخاری بدء الوحی میں فرعبت منه اور کتاب التبعیر میں ففرقت منه ہے، فرقا منقول مطلق ہے، جلست قعوداً کی طرح فإذا الملك جاءنی بحراء جالساً خبر محذوف شاحدہ ضمیر منقول سے جالساً حال واقع ہے حسی الوحی و تتابع کثرت سے وحی آنا شروع ہوئی مگر اس کے لئے دوام واستمرار ضروری نہیں تھا اس لئے تتابع کا اضافہ کیا۔

سب سے پہلی سورت کا نزول: حضرت عائشہ کی متصل حدیث نص ہے کہ سب سے پہلی سورت سورہ اقراء علم الإنسان ما لم يعلم تک نازل ہوئی، اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا قول مستدرک حاکم میں ہے کہ: أول سورة نزلت في القرآن ﴿اقرأ باسم ربك﴾ حضرت موسیٰ اشعری کا قول طبرانی میں اقراء کے بارے میں هذه أول سورة نزلت علی محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہے، حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی اس حدیث میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ یأیضا المدثر کو سب سے پہلے نازل مانتے ہیں مگر انھوں نے اس پر کوئی دلیل نہیں دی بلکہ بظاہر ان کا اجتہاد معلوم ہوتا ہے اس لئے کہ جب انھوں نے فترۃ وحی کو آنحضور ﷺ کی زبانی سنا ہے تو معلوم ہوا کہ فترۃ وحی سے پہلے کا واقعہ ان کے علم میں نہیں تھا۔ فإذا الملك الذی جاءنی بحراء کا جملہ اگرچہ دلالت کرتا ہے کہ جبریل سے شناسائی ہو چکی ہے مگر ان کو یہ معلوم نہیں تھا کہ قرآن کی کوئی آیت بھی نازل ہو چکی ہے اور انھوں نے قرآن کے نازل ہونے کی بات اس وقت سنی اور سورہ مدثر کے بارے میں سنی تو اجتہاد سے کہہ دیا کہ یہ سب سے پہلے نازل ہوئی حالانکہ حدیث عائشہ میں اس سے پہلے اقراء کے نازل ہونے کی تصریح ہے اجتہاد کے مقابلہ میں نص کو ترجیح ہوگی یہ جمہور کا قول ہے، بعض لوگوں نے سورہ فاتحہ کے بارے میں کہا کہ یہ سب سے پہلے نازل ہوئی ہے عمرو بن شریبیل سے مرسل ایک روایت ہے جس کو بیہقی نے دلائل النبوة میں ذکر کیا ہے مگر حدیث صحیح کے مقابل میں مرسل کا اعتبار نہیں ہوتا ہے یہ سارا اشکال یحییٰ بن ابی کثیر عن ابی سلمۃ کی روایت سے ہوتا ہے زہری عن ابی سلمۃ کی روایت میں یہ سوال و جواب

مذکور نہیں ہے جس کی وجہ سے اس روایت کو حدیث عائشہ کے مطابق بنانے میں کوئی اہکال نہیں ہے۔

## باب ”الإسراء برسول الله صلى الله عليه وسلم

### إلى السماوات وفرض الصلوات“

حدیث انس، حدیث انس عن ابی ذر، حدیث انس عن مالک بن صعصعة، حدیث ابن عباس، حدیث جابر، حدیث ابی ہریرة، حدیث عبد اللہ بن عمر رضوان اللہ علیہم اجمعین۔

إسراء اور معراج: بہہر علماء کے یہاں دونوں ایک ہی رات کا قصہ ہے اور اکثر رواۃ دونوں کو ایک ساتھ ذکر کرتے ہیں، البتہ بعض رواۃ نے صرف اسراء کے قصہ کو بیان کیا اور بعض نے صرف معراج کے قصہ کو ذکر کیا جس سے دونوں کا دورات میں ہونے کا شبہ ہو گیا، حافظ ابن حجر کہتے ہیں:

”قال بعض المتأخرين: كانت قصة الإسراء في ليلة والمعراج في ليلة متمسكا لما ورد من رواية شريك من ترك ذكر الإسراء وكذا في ظاهر حديث مالك بن صعصعة ولكن ذلك لا يستلزم التعدد بل هو محمول على ان البعض ذكر ما لم يذكره الآخر ويؤيد وقوع المعراج عقب الإسراء في ليلة واحدة رواية ثابت عن انس عند مسلم ففي أوله وأتيت البراق فذكر القصة إلى أن قال ثم عرج بنا إلى السماء الدنيا وفي حديث أبي سعيد عند ابن إسحاق فلما فرغت مما كان في بيت المقدس أتى بالمعراج. (فتح الباری)

اسی طرح تمام اہل سنت والجماعت اس بات کے قائل ہیں کہ یہ اسراء و معراج بیداری کے عالم میں جسد مع روح ہوئی ہے۔ کیوں کہ:

(۱) اللہ تعالیٰ کے قول ”سُبْحَنَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ“ میں لفظ ”سبحان“ اس پر دلالت کرتا ہے، اس لیے کہ اس لفظ کا استعمال عام طور پر آیات عظیمہ کے موقع پر ہوتا ہے، اگر یہ منامی واقعہ ہوتا تو کوئی خاص بات نہیں تھی۔

(۲) لفظ اسراء کے متبادر معنی رات میں جسد مع روح کے چلنا ہے، حضرت لوط کے قصہ میں ہے:

فَأَسْرِبَا هَلِكًا بِقِطْعٍ مِّنَ اللَّيْلِ حضرت موسیٰ کے قصہ میں ہے، وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنِ اسْرِ بِأَهْلِكَ. (۳) عبد کا لفظ روح مع الجسد پر بولا جاتا ہے۔

(۴) کفار قریش کا انکار و تکذیب کرنا اور اس کے آثار و نشانات دریافت کرنا یہ خود دلالت کرتا ہے کہ آپ نے بیداری کے عالم میں جسد مع روح سے جانے کو بیان کیا اور انھوں نے ایسا ہی سمجھا جس کی بناء پر تکذیب و انکار کیا اور آثار و علامت کو دریافت کیا اور اللہ تعالیٰ نے بیت المقدس کو آپ کے سامنے کر دیا، آپ دیکھ دیکھ کر ان کا جواب دیتے رہے، جو لوگ اس کو خواب کا واقعہ بتاتے ہیں ان کا استدلال حضرت عائشہؓ اور معاویہؓ کی حدیث سے ہے جو حد درجہ ضعیف و کمزور ہے، حدیث عائشہؓ کے الفاظ ”ما فقد جسد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ولكن أسري بروحه“ حدیث معاویہ کے الفاظ ”إذا سئل عن مسرى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال كانت رؤيا من الله صادقة“ حضرت عائشہؓ کی حدیث محمد اسحاق نے حدیثی بعض آل ابی بکر کے ذریعہ نقل کیا ہے جو مجہول ہیں، پھر حضرت عائشہؓ اس زمانہ میں آپ کے پاس نہیں تھیں تو ان کو کس طرح ما فقد جسد رسول اللہ کا علم ہو گیا، معاویہؓ کی حدیث کی سند میں یعقوب بن عتبہ ہیں، جنھوں نے معاویہؓ کا زمانہ نہیں پایا جس سے سند ضعیف ہو گئی، پھر حضرت معاویہؓ اس وقت مسلمان بھی نہیں تھے، جو حضرات اس وقت موجود تھے وہ جسد مع روح کا واقعہ نقل کرتے ہیں، اسی لیے ابن جریر نے اس کو نقل کر کے تردید کی: قد تعقبه ابن جرير في تفسيره بالرد والإنكار والتشنيع بأن هذا خلاف ظاهر سياق القرآن وذكر من الأدلة على رده (ابن كثير) اور قرآنی آیت: وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ. اس میں رؤیا سے مراد ظاہری آنکھوں سے دیکھنا ہے۔ ابن عباس سے اس کی تفسیر منقول ہے ”رؤيا عين أرى رسول الله صلى الله عليه وسلم“۔

مکہ سے بیت المقدس تک کے سفر کو اسراء کہا جاتا ہے، قرآن نے اس کو اسراء سے تعبیر کیا ہے۔ ”سُبْحَنَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلًا“۔

معراج: اسم آلہ ہے بمعنی سیڑھی، بیت المقدس سے آسمانی سفر کو معراج کہا جاتا ہے، اس لیے کہ آپ کا سفر آسمانی سیڑھی کے ذریعہ ہوا، قرآن نے اس کو سورہ نجم میں بیان کیا ہے، متکلمین عام طور پر لکھتے ہیں کہ اسراء من مکة الى بيت المقدس قطعی ہے، اس لیے اس کا ذکر قرآن میں ہے، اس کا منکر کافر ہے اور

بیت المقدس سے سماء دنیا تک کا ثبوت اخبار مشہورہ کے ذریعہ ہے، اس کا منکر متبدع و ضال اور اس کے اوپر کے حالات و واقعات اخبار آحاد کے ذریعہ ثابت ہیں، جس کی وجہ سے اس کا منکر فاسق ہے، تفسیر مظہری میں ہے: لا ینحفی انه لا یثبت المعراج من هذه الآیة إلا إلى بیت المقدس فقط ولذا قال أهل السنة بأجمعهم ان المعراج إلى المسجد الأقصى قطعی ثابت بالكتاب وإلى سماء الدنيا ثابت بالخبر المشهور وإلى ما فوقه من السماوات ثابت بالآحاد فمنکر الأول کافر البتة ومنکر الثاني مبتدع ومضل ومنکر الثالث فاسق مگر قاضی ثناء اللہ صاحب نے اعتراض کرتے ہوئے کہا کہ بیت المقدس سے آگے آسمان کا سفر بھی قرآن سے ثابت ہے جس کا ذکر سورہ نجم میں ہے، پھر ضمیر کے مرجع کے اعتبار سے مرجع اس کا خدا ہے یا جبریل دو تفسیر لکھ کر فرمایا جو بھی مرجع ہو ”وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَىٰ“ کی آیت دلالت کرتی ہے کہ اللہ کو یا جبریل کو سدرۃ المنتہیٰ پر دیکھا اور اس طرح کی بات ملا جیون نے بھی تفسیر احمدی میں ذکر کی ہے۔ حضرت شیخ الاسلام سید مولانا حسین احمد مدنی رحمۃ اللہ علیہ کی بھی یہی رائے تھی جس کو بارہا بخاری کے درس میں ذکر کیا ہے کہ معراج بھی مثل اسراء کے قطعی ہے جمہور کی طرف سے ایک احتمال پیدا کرتے ہوئے قاضی صاحب لکھتے ہیں: ”اللّٰهُمَّ إِلَّا أَنْ يَقَالَ أَنَّ الْآیَةَ الدَّالَّةَ عَلَى ثُبُوتِ الْإِسْرَاءِ مُحْكَمَةٌ قَطْعِيَّةٌ الدَّلَالَةُ بِخِلَافِ سُورَةِ النَّجْمِ فَإِنَّهَا مُحْتَمَلَةٌ غَيْرُ قَطْعِيَّةٍ الدَّلَالَةُ لِأَنَّهُ يَحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدْ رَأَى اللَّهَ أَوْ جِبْرِئِيلَ عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى جَا لَ كَوْنِهِ فِي الدُّنْيَا مُسْتَقْرًا عَلَى مَكَانِهِ“ اور اسی طرح کا احتمال ملا جیون نے بھی تفسیر احمدی میں نقل کیا ہے۔ (فائدہ) ابن کثیر نے ابن دحیہ کی کتاب التتویر فی مولد السراج المنیر سے نقل کیا: قد تواترت الروایات فی حدیث الاسراء عن عمر بن الخطاب، وعلی، وابن مسعود، وأبی ذر، و مالک ابن صعصعة، وأبی بن کعب، وعبد الرحمن بن قرط، وسمرة بن جندب، وأبی الحمراء، وصهیب الرومی، وأم هانی، وعائشة، وأسماء بنت أبی بکر، منهم من ساقه بطوله ومنهم من اختصره علی ما وقع فی المسانید وإن لم یکن زوایة بعضهم علی شرط الصححة فحدیث الإسراء أجمع علیه المسلمون وأعرض عنه الزنادقة والملحدون.

اسراء و معراج صرف ایک بار ہوئی ہے: ابن کثیر لکھتے ہیں جو شخص احادیث اسراء و معراج کے صحیح حسن ضعیف پر نظر رکھے گا، اس کو یقین ہوگا کہ یہ ایک مرتبہ کا واقعہ ہے، کسی راوی نے کچھ حذف کر دیا، کسی نے زیادہ کر دیا، اہم غیر اہم سمجھ کر کبھی بھول کر حذف کر دیا، روایات کے اختلاف کو دیکھ کر ہر روایت کے اعتبار سے اس کو الگ الگ واقعہ قرار دینا غلط ہے، ابن قیم کہتے ہیں یہ کیسے ممکن ہے کہ ہر مرتبہ نماز پچاس بار فرض ہو، پھر آپ اس میں تخفیف کے لیے ہر بار اللہ سے درخواست کریں، ہر مرتبہ آپ ایک چیز کے بارے میں سوال کریں اور ہر مرتبہ جبریل وہی جواب دیں، حافظ ابن حجر کہتے ہیں کہ آپ اسراء و معراج کا متعدد بار خواب دیکھے ہوں جو اسراء و معراج کی تمہید ہو (اس سے انکار نہیں)

لا بعد فی وقوع أمثالها وإن المستبعد وقوع التعدد فی قصة المعراج التي وقع فيها سواله عن كل نبي وسوال أهل كل باب هل بعث إليه وفرض الصلوات الخمس وغير ذلك فإن تعدد ذلك في القیطة لا یتجه فیتعین رد بعض الروایات المختلفة إلى بعض أو الترجیح إلا أنه لا بعد فی وقوع ذلك فی المنام توطئة ثم وقوعه فی القیطة علی وفقه.

اسراء و معراج کا وقت: جمہور علماء کہتے ہیں کہ یہ واقعہ بعثت کے بعد ہجرت سے پہلے کا ہے، مگر اس کی تعیین میں اختلاف ہے، کوئی ہجرت سے چھ ماہ قبل کہتا ہے تو کوئی گیارہ ماہ تو کوئی چودہ ماہ کوئی تین سال، کوئی رجب کا مہینہ نقل کرتا ہے تو کوئی ۲۷ ربیع الاول میں تو کوئی رمضان کوئی شوال میں، امام نووی نے ۲۷ رجب کو ترجیح دیا ہے۔

أتیت بالبراق براق بریق سے ماخوذ ہو تو اس کی چمک دمک کی وجہ سے یہ نام ہے، اگر برق سے ماخوذ ہے تو اس کی سرعت سیر کی وجہ سے یہ نام پڑا، نسائی کی روایت میں: یزید بن ابی مالک عن أنس كانت تسخر للأنبياء قبله سے معلوم ہوتا ہے کہ براق پر انبیاء سوار ہوا کرتے تھے، حضرت سعید ابن مسیب کا قول ہے: البراق هي الدابة التي كان يزور إبراهيم عليها إسماعيل اور ترمذی کی روایت میں ہے: أتى بالبراق مسرجا ملجما فاستصعب عليه فقال له جبرئيل ما حملك على هذا فوالله ما ركبك خلق قط أكرم على الله تعالى یہ روایت اس پر دلالت کرتی ہے کہ براق پر سواری کا انبیاء کا معمول رہا ہے، براق کا استعجاب خوشی و فخر کی بناء پر



تھا، جس طرح احد پہاڑ کا حرکت میں آنا طرب و خوشی کی بنا پر تھا نہ کہ غضب و غصہ کی بناء پر۔  
 حدیث انس عن ابی ذر: فرج سقف بیتی وانا بمکة اور مالک بن صعصعہ کی روایت میں  
 بینا انا عند البیت بخاری میں بینا انا عند الحطیم کا لفظ ہے، بیت سے مراد بیت اللہ ہے، اور  
 اس روایت میں بیت کے حصہ حطیم کی تعیین ہے، اور ام ہانی کی روایت میں بات فی بیتھا ففقدته  
 من اللیل فقال اتانی جبرئیل ہے، حافظ ابن حجر تطبیق دیتے ہوئے لکھتے ہیں کہ: ”ام ہانی کے گھر  
 میں جو شعب ابی طالب میں واقع ہے سوئے تھے، جبریل اسی چھت سے نیچے آئے اور آپ کو بیت اللہ  
 میں لائے، تو ابھی نیند کا خمار تھا۔“

شق صدر: ابو ذر کی روایت میں ”ففرج صدري ثم غسله بماء زمزم ثم جاء بطشت من  
 ذهب“ مالک بن صعصعہ کی روایت ”فشرح صدري إلى كذا وكذا“ شق صدر کا واقعہ دیگر انبیاء  
 کے ساتھ بھی پیش آیا ہے وقع عند الطبراني في قصة تابوت بني إسرائيل أنه كان فيه  
 بطشت التي يغسل فيها قلوب الأنبياء وهذا مشعر بالمشاركة. (فتح الباري)  
 أنزلت ماضی مجہول متکلم بمعنی ترک، مجھے چھوڑ دیا گیا، مگر قاضی عیاض کہتے ہیں کہ برقانی کی روایت  
 سے معلوم ہوتا ہے کہ مسلم کی یہ روایت ناقص ہے، اور حمیدی نے بھی اس کا اشارہ کیا ہے، برقانی کی  
 روایت ”أنزلت على طشت من ذهب“ ہے لہذا أنزلت فعل مجہول واحد مؤنث کا صیغہ ہوگا  
 فأفرغها في صدري ہاضمیر طشت کی طرف لوٹ رہی ہے، یعنی ما فی الطشت ممتلی حکمة و  
 ایمانا حکمت و ایمان معنوی چیز ہے، مگر عالم بالا میں معانی کے اجسام ہوتے ہیں، جیسے سورہ بقرہ سائبان  
 کی شکل میں اور موت مینڈھے کی شکل میں نظر آئے گی، یا بطور مجاز ہو، اس میں کوئی ایسی شے ہو جس سے  
 ایمان و حکمت میں اضافہ ہوتا ہو۔

شق صدر تین بار ہوا: (۱) اسراء و معراج کے وقت، جیسا کہ اس روایت میں مذکور ہے: ”وقد  
 استنکر بعضهم وقوع شق الصدر ليلة الإسراء“ مگر ان کا انکار صحیح نہیں ہے، ”فقد تواردت  
 الروایات به“۔ (۲) بچپن میں جب آپ دایہ حلیمہ کے پاس تھے، حماد بن سلمہ عن ثابت عن  
 انس کی روایت ”أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أتاه جبرئيل وهو يلعب مع  
 الغلمان فأخذه فصرعه فشق قلبه فاستخرج القلب منه علقه فقال هذا حظ الشيطان

منک“۔ (۳) نبوت ملنے کے وقت میں ”کما أخرجه أبو نعیم فی الدلائل۔ (فتح)“  
 شق صدر کی وجہ: (۱) بچپن میں شق صدر ہوا تا کہ آپ کی نشوونما اس طرح ہو کہ شیطان کے شر سے  
 ہر طرح حفاظت رہے۔ (۲) اسراء و معراج کے وقت میں تا کہ خدا سے مناجات اور آسمان کی سیر کا  
 تحمل ہو سکے۔

شریک بن عبداللہ بن ابی نمر عن انس کی روایت: ”جاء ثلاثة نفر قبل أن يوحى إليه وهو  
 نائم في المسجد الحرام“ امام مسلم نے پوری حدیث نہیں نقل کی بلکہ نقد کرتے ہوئے کہا کہ ”قدم  
 فيه شيئاً و آخر و زاد و نقص وقال الخطابي قد روى هذا الحديث عن أنس من غير  
 طريق شريك فلم يذكر فيه هذه الألفاظ الشنيعة وذلك مما يقوى الظن أنها صادرة من  
 جهة شريك قال عبد الحق في الجمع بين الصحيحين زاد فيه يعني شريكاً زيادة  
 مجهولة وأتى فيه بألفاظ غير معروفة وقد روى الإسراء جماعة من الحفاظ فلم يأت  
 أحد بما أتى به شريك ليس بالحافظ وقال الحافظ في الفتح ومجموع ما خالفت فيه  
 رواية شريك غيره من المشهورين عشرة أشياء بل تزيد على ذلك وفصل ذلك وقال  
 بعد ذلك فهذه أكثر من عشرة مواضع في هذا الحديث لم أرها مجموعة في كلام  
 أحد ممن تقدم وقد بنيت في كل واحد إشكال من استشكله والجواب عنه إن أمكن  
 والله أعلم۔

حتی آیت بیت المقدس بیت المقدس سے پہلے تین مقام پر اور نماز ادا کی، مدینہ، طور سینا،  
 بیت لحم، نسائی میں یزید بن ابی مالک عن انس کی روایت میں ہے کہ مکہ سے چلتے ہوئے مجھ کو طیبہ میں اتارا  
 گیا اور وہاں پر نماز پڑھنے کو کہا گیا، میں نے وہاں نماز پڑھی، پھر طور سینا پھر بیت لحم میں اس کے بعد  
 بیت المقدس میں داخل ہوا۔

فربطته بالحلقة التي يربط بها الأنبياء ترمذی میں بریدہ کی روایت میں ”قال جبرئيل  
 بإصبعه فخرق به الحجر وشد بها البراق هذا حديث غريب“ بزار نے اس روایت کو نقل کیا  
 ہے، اس میں ہے ”فوضع إصبعه فيها فخرقها وقال البزار لا نعلم رواه عن الزبير بن  
 جنادة إلا أبو تميلة ولا نعلم هذا الحديث إلا عن بريدة“۔

فصلیت فیہ رکعتیں اس روایت میں انبیاء کی آمد اور ان کے ساتھ جماعت سے امامت کرنے کا ذکر نہیں ہے، مگر ابو ہریرہؓ کی حدیث آرہی ہے اس میں امامت کا ذکر ہے، الفاظ یہ ہیں: ”قد رأیتنی فی جماعة من الأنبياء فإذا موسى عليه السلام قائم يصلي فإذا رجل ضرب جعد كأنه من رجال شنوءة وإذا عيسى بن مريم قائم يصلي أقرب الناس له شبهًا عروة بن مسعود الثقفي وإذا إبراهيم عليه السلام قائم يصلي أشبه الناس به صاحبكم يعني نفسه صلى الله عليه وسلم فحانت الصلاة فأمتهم“ اس روایت میں اس کا ذکر نہیں ہے کہ کہاں پر امامت کرائی، مگر نسائی میں یزید بن ابی مالک عن انس کی روایت میں ذکر ہے کہ بیت المقدس میں عروج آسمانی سے پہلے نماز پڑھائی ”دخلت إلى بيت المقدس فجمع لي الأنبياء فقدمني جبرئيل حتى أمتهم“ اسی طرح ابن عباس کی روایت جو مسند احمد میں ہے اور ابن مسعود وغیرہ کی روایت میں اس کا ذکر ہے۔

حافظ ابن حجر کہتے ہیں ”والأظهر أن صلاته بهم بيت المقدس كان قبل العروج والله أعلم“ مگر قاضی عیاض دونوں احتمال ذکر کرتے ہیں کہ قبل العروج وبعد الہبوط اور بعض لوگ کہتے ہیں قبل العروج بھی پڑھایا اور بعد الہبوط بھی، مگر ابن کثیر بعد الہبوط کو ترجیح دیتے ہیں ”والذي تظاهرت به الروايات أنه أمهم بيت المقدس ولكن في بعضها أنه كان أول دخول إليه والظاهر أنه بعد رجوعه إليه لأنه لما مر بهم في منازلهم جعل يسأل عنهم جبرئيل واحدًا واحدًا وهو يخبرهم وهذا هو الأوثق لأنه كان أولاً مطلوباً إلى الجناب العلوي ليفرض عليه وعلى أمته ما يشاء الله ثم لما فرغ من الذي أريد به اجتماع به هو وإخوانه من النبيين ثم أظهر شرفه وخصه عليهم بتقديمه في الإمام وذلك عن إشارة جبرئيل به في ذلك“ حضرت حذیفہ نے براق کے حلقہ میں باندھنے کا انکار کیا، اور فرمایا: ”تحدثوني إنه ربطه لا يفرضه وإذا سخره له عالم الغيب والشهادة“ اسی طرح بیت المقدس میں نماز پڑھنے کا بھی انکار کیا ”قال والله ما صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلئذ ولو صلى فيه لكتب عليكم صلاة فيه كما كتب عليكم صلاة في البيت العتيق“ یہی اور ابن کثیر کہتے ہیں کہ حضرت حذیفہ جس امر کی نفی کرتے ہیں دوسرے صحابہ اس کا اثبات کرتے ہیں، اور نفی پر اثبات مقدم ہے،

اسی طرح آپ نے بیت المقدس کو کعبہ کے ساتھ ذکر کر کے اس میں نماز کے لیے سفر کی اجازت دی ہے۔  
 ”ثم خرجت فجائني جبرئيل يناء من خمر و إناء من لبن فاخترت اللبن“ انس عن  
 مالک بن صعصعہ کی روایت میں آسمانی سفر کے آخر میں ”ثم أتيت ينائين أحدهما الخمر والآخر  
 اللبن فعرضاعلي فاخترت اللبن“ ہے، پیالہ پیش کئے جانے کے وقت میں اختلاف ہے، بعض علماء  
 کہتے ہیں کہ دونوں وقت میں پیش کیا گیا تھا، ایک راوی نے ایک وقت کا ذکر کیا دوسرے نے دوسرے  
 وقت کا۔ پہلی مرتبہ بیت المقدس سے نکلنے پر پیاس محسوس ہوئی تو پیش کیا گیا، اور دوسری مرتبہ سفر آسمانی  
 کے ختم پر سدرۃ المنتہی کے پاس چار نہریں جاری تھیں تو اس نہر سے پیش کیا گیا، پھر ان دو روایتوں میں دو  
 طرح کے پیالوں کا ذکر ہے، مگر کسی روایت میں پانی کے پیالے کا تو کسی روایت میں شہد کے پیالے کا  
 بھی ذکر ہے، ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں سدرۃ المنتہی سے چار نہریں: پانی، دودھ، شہد، شراب کی نہر  
 کا ذکر ہے، اس کا تقاضا ہے کہ چار طرح کا پیالہ پیش کیا گیا تھا، ”اخترت الفطرة“ مالک بن صعصعہ  
 کی روایت میں ”أصبت أصاب الله بك أمتك على الفطرة“ ہے، دودھ، پانی، شہد اور شراب  
 میں سے ہر ایک کی الگ الگ خصوصیت ہے، نبی کے مزاج و طبیعت کا امت پر اثر ہوتا ہے، جس طرح  
 استاذ کا اثر اس کے شاگردوں پر ہوتا ہے، امت محمدیہ کے علم دین عبادت، خدا کی اطاعت و فرمانبرداری،  
 ان کی جو دو سخا اور سماحت نفس، شجاعت اور صبر کا دیگر نبیوں کی امتوں سے مقابلہ کرو گے تو تم اس امت کو  
 ان سب پر فائق پاؤ گے، یہ امت پہلے سے کسی کتاب کی اتباع کرنے والی نہیں تھی، اس لیے جو کچھ ان کو  
 ملا ہے وہ سب کا سب حضرت محمد ﷺ سے ملا ہے، بخلاف نصاریٰ کے کہ ان کے کچھ علوم تورات سے  
 کچھ دیگر کتابوں سے کچھ حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے کچھ حواریوں سے ملے ہیں، اور کچھ فلاسفہ کے علوم  
 سے ماخوذ ہیں، اس لیے اگر آپ شراب پیتے تو اگرچہ اس وقت شراب حلال تھی، اور پھر وہ جنت کی  
 شراب تھی جس کی تحریم کا کوئی سوال ہی نہیں ہوتا ہے، مگر اس کی بھی کچھ خصوصیات ہیں، جس سے آپ  
 متاثر ہوتے تو شاگردوں میں اس سے زیادہ خرابی ہو جاتی۔

ثم عرج بنا إلى السماء اس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے آسمان پر بذریعہ براق تشریف لے گئے  
 اور جبرئیل ساتھ ساتھ تھے، عرج فعل معروف اس کا فاعل اللہ بھی ہو سکتا ہے، مگر جبرئیل کا فاعل ہونا  
 زیادہ مناسب ہے، اور ابو سعید خدری کی روایت میں جس کو بیہوشی نے نقل کیا ہے اس میں سیڑھی کا ذکر

ہے، جس کے دربار پر آسمان پر انبیاء صلی اللہ علیہ وسلم کی روایت ہے کہ وہ "لَمَّا مَرَّ عَنِ النَّبِيِّ" اور وہ آسمان میں انبیاء کی ترتیب: اس روایت کے مطابق پہلے آسمان پر حضرت آدم علیہ السلام، دوسرے پر حضرت نوح علیہ السلام، اور تیسرے پر حضرت یونس علیہ السلام اور چوتھے پر حضرت ابراہیم علیہ السلام اور پانچویں پر حضرت ہارون علیہ السلام اور پہلے پر حضرت موسیٰ علیہ السلام اور ساتویں پر بیت المقدس کی گائے ہوئے حضرت ابراہیم علیہ السلام سے ملاقات ہوئی، اس میں ابی ذر کی روایت میں پہلے پر حضرت آدم علیہ السلام اور پہلے پر حضرت ابراہیم علیہ السلام کی ملاقات کا ذکر ہے، باقی انبیاء کی ترتیب مذکور نہیں ہے، اور شریک بن ابی نمر عن انس کی روایت میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کو پہلے میں ذکر کیا گیا ہے، بکرم شریک کی روایت پر کلام ہے اور حدیث انس میں ابی ذر میں راوی جب اور انبیاء کی ترتیب کو بھول گیا ہے تو حضرت ابراہیم علیہ السلام کے مقام میں وہم کا احتمال قرین قیاس ہے اس لیے کہ یہ بیان دیگر تمام روایتوں کے خلاف ہے۔

انس عن ابی ذر کی حدیث میں: "فَإِذَا رَجَلَ عَنْ يَمِينِهِ أَسْوَدَةٌ وَعَنْ يَسَارِهِ أَسْوَدَةٌ" ہے، أَسْوَدَةٌ جمع سواد شخص و اشخاص کے معنی میں، اس لیے کہ اشخاص دور سے سیاہ معلوم ہوتے ہیں، دائیں طرف دیکھ کر حضرت آدم علیہ السلام ہنستے ہیں اور بائیں طرف دیکھ کر روتے ہیں، حضرت جبریل نے بتلایا کہ یہ نسیم یعنی اولاد آدم، انسان کی ارواح ہیں، نسیم معنی میں روح کے ہے، ان ارواح میں کئی احتمال ہیں:

(۱) جو مر چکے ہیں، مگر اس پر اشکال وارد ہوتا ہے کہ ارواح مؤمنین تو جنت میں رہتی ہیں اور آسمان پر چڑھتی ہیں، ارواح کفار آسمان پر نہیں جاتی ہیں، بلکہ وہ سجن میں ہیں یا جہنم میں، اس لیے بطور احتمال کہا جائے گا کہ جنت آدم علیہ السلام کے دائیں اور جہنم ان کے بائیں ہو اور وہاں پر دائیں بائیں ان کو دکھلایا جاتا ہو، آج کے زمانہ میں ٹی وی پر کیا کیا دکھایا جاتا ہے، اس لیے اس میں کوئی استبعاد نہیں ہے۔

(۲) وہ ارواح مراد ہیں جو ابھی جسم میں داخل نہیں ہوئی ہیں، مگر یہ ان کے قول پر صحیح ہے جو حضرات قائل ہیں کہ ارواح پیدا ہو چکی ہیں، اور مادر رحم میں صرف اس کا جسم سے تعلق قائم ہوتا ہے۔

(۳) حضرت آدم علیہ السلام کے دائیں بائیں جنتی اور دوزخی ارواح کا مستقر ہو اور ان کو بتلادیا گیا ہو۔

(۴) دنیا میں انسان کے مرنے کے وقت میں ملک الموت روح کو قبض کرتے ہوں اور اس کو پیش

کیا جاتا ہو۔

انبیاء علیہم السلام کا آسمان اور بیت المقدس میں نظر آنا: حضرت انبیاء اپنی قبروں میں اپنے اجسام کے ساتھ زندہ ہیں، پھر ان حضرات کا آسمان میں نظر آنا اسی طرح بیت المقدس میں آپ کے پیچھے نماز پڑھنا، اسی طرح آپ کا بعض حضرات کو اپنی قبروں میں نماز پڑھتے دیکھنا کیوں کر صحیح ہے؟ (۱) اس کے بارے میں بطور احتمال کہا جاسکتا ہے کہ جیسے اللہ تعالیٰ اپنی قدرت کاملہ سے آپ کو بیت المقدس پھر ساتوں آسمان اور اس کے آگے تک لے گیا اسی طرح ان حضرات کو اللہ تعالیٰ نے اپنی قدرت کاملہ سے اس طور پر بلا لیا تھا۔

(۲) روح کے تصور و تمثیل کے ذریعہ کہ جس میں بیک وقت مختلف مقامات پر اپنے بدن کے امثال سے تعلق قائم ہو سکتا ہے، ابراہیم بن ادہم کے بارے میں مشہور ہے کہ یوم الترویہ کو وہ عرفات میں دیکھے گئے اور بصرہ میں بھی بعض علماء نے ایسا اعتقاد رکھنے والے پر کفر کا فتویٰ دیا ہے، علامہ تفتازانی نے اس پر حیرت کا اظہار کیا ہے۔ اس طرح انبیاء علیہم السلام اپنے اصلی جسم کے ساتھ قبر میں ہوں اور ان جگہوں پر بھی اپنے بدن مثالی کے ساتھ موجود ہوں، البتہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام اپنے اصلی جسم کے ساتھ آسمان میں موجود ہیں۔

”فإذا أنا بابني الخالة“ عیسیٰ بن مریم و یحییٰ بن زکریا حقیقتاً دونوں خالہ زاد بھائی ہوں کہ حضرت مریم اور حضرت زکریا کی بیوی آپس میں بہنیں ہوں، مگر مشہور یہ ہے کہ حضرت زکریا کی بیوی حضرت مریم کی خالہ تھیں تو ان کو خالہ زاد بھائی کہنا بطور مجاز کے ہوگا۔

”فإذا أنا بیوسف وهو قد أعطی شطر الحسن“ ایک روایت میں ”فإذا أنا برجل أحسن ما خلق الله قد فضل الناس بالحسن كالقمر ليلة البدر علی سائر الكواكب“ اس سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ حضرت یوسف احسن بن جمیع الناس تھے، بعض لوگوں نے کہا کہ متکلم خطاب کے عموم میں داخل نہیں ہوتا ہے، اس لیے آپ اس سے مستثنیٰ ہیں۔

البيت المعمور فرشتوں کی آمد و رفت سے ہر وقت پُر رہتا ہے، یہ ساتویں آسمان پر ہے، قتادہ نے مرسل ذکر کیا کہ ”البيت المعمور مسجد في السماء بحذاء الكعبة لو خرّ خرّ علیها“ بعض حضرات سے منقول ہے کہ ہر آسمان میں کعبہ کے مقابل بیت معمور ہے، جو وہاں کے فرشتوں کی زیارت گاہ ہے، ثم ذهب بي إلى سدرۃ المنتهی ابن مسعود کی روایت میں وجہ تسمیہ مذکور ہے کہ



”تنتهي إليها ما يعرج به من الأرض فيقبض منها وإليها ينتهي ما يهبط به من فوقها“ اوپر سے نیچے اور نیچے سے اوپر آنے جانے والوں کی سرحد ہے، اوپر والے اس سے نیچے نہیں آتے اور نیچے والے اس سے اوپر نہیں جاتے، اکثر روایات میں سدرۃ المنتہی کی جگہ ساتویں آسمان میں اور اس سے اوپر مذکور ہے، مگر ابن مسعود کی روایت میں ہے ”هي في السماء السادسة قال القاضي كونها في السابعة هو الأصح وقول الأكثرين“ لفظ منتہی کا تقاضا بھی یہی ہے کہ ساتویں سے اوپر ہو۔

حدیث انس عن مالک بن صعصعہ میں ہے: ”وحدثني النبي الله صلى الله عليه وسلم أنه رأى أربعة أنهار يخرج من أصلها نهران ظاهران ونهران باطنان“ اصلہا کی ضمیر کا مرجع سدرۃ المنتہی ہے، مگر اس روایت میں اختصار ہے، دوسری روایت میں ”رفعت بي سدرۃ المنتهى في أصلها أربعة أنهار“ ہے، نیل و فرات میں اکثر لوگوں نے اس سے دنیا کی نیل و فرات مراد لیا ہے، اور کہا کہ ان دونوں کی اصل سدرۃ المنتہی ہے، وہیں سے دنیا میں آئی ہیں۔ مسلم کی ایک حدیث میں ہے ”سبحان وجحان والنيل والفرات من أنهار الجنة“ کہ ان چاروں کی اصل جنت میں ہے، مگر سدرۃ سے نکلنے والی نہر نیل و فرات ہیں، جحان و سبحان کی اصل کسی اور جگہ ہوگی۔

اور بعض لوگ کہتے ہیں اس سے دنیا کی نیل و فرات مراد نہیں ہیں، بلکہ جنت میں اوپر کے حصہ میں جو نہر ہے، اس کا یہی نام ہے، نہران باطنان کسی حدیث میں تصریح نہیں ہے کہ اس کا کیا نام ہے، البتہ آپ نے جنت میں ایک نہر دیکھی جس کا نام کوثر ہے، اسی طرح ایک اور نہر دیکھی جس کا نام سلسبیل ہے، جس سے دو نہریں نکلتی ہیں، ایک کا نام کوثر ایک کا نام نہر رحمت ہے۔

هذا البيت المعمور يدخله كل يوم سبعون ألف ملك إذا خرجوا منه لم يعودوا فيه آخر ما عليهم. (۱) آخر مرفوع خبر ہے، مبتدا محذوف ذلك کی اصل عبارت ذلك آخر ما عليهم من دخوله، یعنی ذلك الدخول آخر دخول يدوم عليهم ہے۔

(۲) آخر ظرف کی بنا پر منصوب ہے۔ یعنی لا يعودون آخر أجل كتب عليهم۔

قال ابن شهاب وأخبرني ابن حزم أن ابن عباس و اباحبة الأنصاري يقولان قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ثم عرج بي حتى ظهرت لمستوى أسمع فيها صريف الأقلام. ظهرت علوت (چڑھائیں) مستوى، ہموار میدان، صريف آواز۔

ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ لوح محفوظ سے فرشتے بذریعہ قلم نقل کرتے تھے یہ اس کی آواز تھی، ابن حزم کی لقاء ابو حبه سے نہیں ہے، جس کی وجہ سے یہ روایت منقطع ہے، اس لیے کہ ابو حبه غزوہ احد میں شہید ہو گئے ہیں، معراج میں آپ برابر آگے بڑھتے گئے یہاں تک کہ جبرئیل بھی وہاں نہ جاسکے۔ قال النووی فی حدیث آخر فارقنی جبرئیل (وانقطعت عنی الأصوات)۔

**پنج وقتہ نماز کی فرضیت:** ففرض علی خمسین صلاة فی کل یوم وليلة، ففرض اللہ علی امتی خمسین صلاة۔ معراج سے پہلے بھی دو وقت کی نماز فجر اور عصر اور رات کی نماز بطور فرض تھی یَا أَيُّهَا الْمَرْمِلُ قُمْ اللَّيْلَ الْخَوَسْبَحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا وَمِنْ آنَاءِ اللَّيْلِ کی وجہ سے، اور بعض دیگر حضرات صرف رات کی نماز کی فرضیت کے قائل ہیں، فجر وعصر کے وقت کی نماز کو نفل کہتے ہیں، اور پنج وقتہ نمازیں لیلۃ المعراج میں فرض ہوئی ہیں۔

ففرض علی خمسین سدرۃ المنتہی کے پاس پچاس نماز فرض ہوئیں، آپ اس تحفہ کو لے کر واپس آئے تو حضرت ابراہیم علیہ السلام سے ساتویں آسمان میں ملاقات ہوئی اور تفصیل معلوم کی، انھوں نے نماز کی تخفیف کے بارے میں کچھ نہیں فرمایا، چھٹے آسمان میں حضرت موسیٰ علیہ السلام سے ملاقات ہوئی تو انھوں نے تفصیل معلوم کی، آپ نے پچاس نمازوں کا تذکرہ کیا تو انھوں نے مشورہ دیا کہ اللہ سے اس کے بارے میں تخفیف کی درخواست کرو، میں نے بنی اسرائیل کا تجربہ کیا ہے، جب کہ ان پر صرف دو وقت کی نماز فرض تھی، آپ کی امت کے لیے اتنی مقدار پر مواظبت مشکل ہوگی، آپ اللہ کے دربار میں سفارش کے لیے تشریف لے گئے، ثابت عن انس کی روایت میں فحط عنی خمساً، مالک بن صعصعہ کی روایت: فوضع عنی عشر ابن عباس وابو حبیہ الانصاری کی روایت: فوضع شطرھا ہے، ثابت کی روایت سے معلوم ہوا کہ پانچ پانچ نمازیں کم کی گئیں، اس طرح نو بار آپ کی آمد و رفت رہی۔ قد حقت رواية ثابت أن التخفيف كان خمسا خمسا وهي زيادة معتمدة يتعين حمل باقي الروایات علیھا (فتح) جس کی وجہ سے دس کی کمی کو دو بار پر اور شطر کو جزء کے معنی پر محمول کیا جائے گا، حضرت موسیٰ علیہ السلام نے دسویں بار بھی جانے کو کہا، مگر آپ ﷺ نے فرمایا: استحییت من ربی، آپ کے شرم کی وجہ یا تو یہ تصور کہ اللہ تعالیٰ ہر بار پانچ پانچ نمازیں کم کر رہے ہیں، اب پانچ رہ گئی ہے، سفارش کرنے کا مطلب یہ ہوا کہ بالکل ختم کر دیا جائے یا جمع قلت کی آخری حد نو ہے، دس سے جمع

کثرت شروع ہوتی ہے، آپ کو محسوس ہوا کہ اب سفارش کرنا الحاح میں داخل ہو جائے گا، بعض حضرات کہتے ہیں کہ نویں مرتبہ میں معلوم ہو گیا کہ تھا کہ پانچ نمازوں کا حکم بطور وجوب ہے، اس میں تخفیف کی گنجائش نہیں ہے: فقال هي خمس وهي خمسون لا يُبدل القول لدى مگر حضرت موسیٰ علیہ السلام کے جواب میں آپ کا استحیث کہنا بتلاتا ہے کہ ابھی لا یبدل القول کی وحی نہیں آئی تھی ورنہ آپ فرمادیتے کہ اب حکم ہو چکا کہ اس سے کم نہیں کیا جائے گا، ہاں اگر کہا جائے کہ لا یبدل القول کا یہ مطلب نہیں ہے کہ پانچ نماز میں کمی نہیں ہوگی، بلکہ پانچ برابر پچاس کے اور من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها کا ضابطہ اس میں کوئی تغیر و تبدل نہیں ہوگا، تو اس صورت میں آپ کا جواب استحیث مناسب ہوگا۔

حضرت ابراہیم علیہ السلام کے بجائے حضرت موسیٰ علیہ السلام کا

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو مشورہ دینا

حضرت ابراہیم خلیل اللہ ہیں، یہ منصب ایسا ہے جس میں چوں و چرا نہیں ہوتا ہے، ”ہر آنچہ ریخت ساقی ماعین الطاف است“ کا مصداق ہوتا ہے، اور حضرت موسیٰ علیہ السلام کلیم اللہ کو براہ راست ہم کلامی کا شرف حاصل ہوا ہے، یہ مقام ناز و دلالت کا ہے، اس لیے ان کی ہمت ہوئی، نیز ایک ظاہری سبب بھی تھا کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کو عند اللہ وجاہت حاصل ہے: وَكَانَ عِنْدَ اللَّهِ وَجِيهًا ایسے لوگوں پر کسی طرح کا عیب لگایا جائے بلکہ عیب کا شبہ بھی ہو تو اللہ تعالیٰ ایسی صورت پیدا کرتے ہیں کہ ان کی صفائی ہو جاتی ہے، اور ان کا بے داغ ہونا واضح ہو جاتا ہے، بنی اسرائیل نے حضرت موسیٰ علیہ السلام پر آدرہ ہونے کا الزام لگایا، اللہ نے ایسی صورت پیدا کی کہ بنی اسرائیل پر واضح ہو گیا کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام اس عیب سے بری ہیں، اسی طرح لیلۃ المعراج میں جب آپ کا گذر حضرت موسیٰ علیہ السلام پر ہوا ہے، سلام کے بعد جب آپ اس منزل سے آگے بڑھے تو حدیث میں ہے کہ: فلما جاوزته بکی فنودی ما يبكيك قال رب هذا غلام بعثته من بعدي يدخل من أمته الجنة أكثر مما يدخل من أمتي حضرت موسیٰ علیہ السلام نے لگے کہ یہ نبی نو عمر نو جوان ہے، اور پھر میرے بعد آیا ہے، مگر اس کے ماننے والے مجھ

سے بھی بڑھ گئے جس کی وجہ سے یہ جوان فضیلت میں مجھ سے آگے ہو گیا، حضرت موسیٰ علیہ السلام کا یہ رونا معاذ اللہ حسد کی بنا پر نہیں تھا، بلکہ اپنی امت کی کیفیات پر حزن و ملال کی وجہ سے تھا کہ انھیں میری بات ماننی چاہیے تھی، نہیں مانی اور میرے مشن کو جیسا عام کرنا چاہیے تھا نہیں کیا، ورنہ مجھ کو بھی اس کے حساب سے ثواب ملتا اور میرا بھی مقام بلند ہوتا، بخلاف حضرت محمد ﷺ کے کہ نوعمر ہونے کے باوجود ان کو ایسا مقام ملا کہ سن رسیدہ لوگ ان سے پیچھے رہ گئے، لوقا باب دس میں حضرت مسیح کی ایک دعا ہے: ”اے باپ زمین و آسمان کے خداوند میں تیری حمد کرتا ہوں کہ تو نے یہ باتیں داناؤں اور غفلت مندوں سے چھپائیں اور بچوں پر ظاہر کیں، ہاں اے باپ کیونکہ ایسا ہی تجھے پسند آیا“ اس لیے اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو الہام کیا کہ تم حضرت محمد ﷺ سے تخفیف کی درخواست کرنے کو کہو، اس طرح حضرت موسیٰ علیہ السلام کے بارے میں کوئی شبہ نہ کر سکے گا کہ وہ رونا حسد کی بنیاد پر تھا کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو حضرت موسیٰ علیہ السلام کو کیا فکر ہوتی کہ وہ سفارش کی بات کریں۔

انبیاء علیہم السلام کے حلیے: لیلة المعراج میں آپ نے حضرات انبیاء علیہم السلام کو دیکھا، اس کے علاوہ خواب میں بھی آپ نے بہت سے انبیاء کو دیکھا جس کی وجہ سے کسی روایت میں اسراء میں دیکھنے کی تصریح ہے تو کسی روایت میں منام میں دیکھنے کی، بعض میں بیداری کے عالم میں دیکھنے کی بات ہے اور بعض روایات اس تفصیل سے ساکت و خاموش ہیں، حضرت موسیٰ علیہ السلام کو آپ نے وادی ارزق میں دیکھا، اسی طرح معراج میں بھی، حدیث ابن عباس میں رجل آدم طوال جعد، حدیث جابر میں: ضرب من الرجال كأنه من رجال شنؤة، حدیث ابو ہریرہ میں: مضطرب، رجل الرأس من رجال شنؤة، الضرب الرجل الخفيف اللحم، هو رجل بين رجلين في كثرة اللحم وقلته، اوسط درجة كانه موثانه پتلا، الجعد مكتنز اللحم، گھٹیا بدن، طويل لباً، قبيله شنؤة کے لوگ لمبے قد چہرے بدن کے ہوتے تھے۔

حضرت عیسیٰ علیہ السلام: حدیث ابن عمر میں: رجلاً آدم سبط الرأس، حدیث ابن عباس میں: مربوع الخلق إلى الحمرة والبياض سبط الرأس، حدیث ابو ہریرہ میں: ربعة أحمر، ابن عمر حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو آدم یعنی گندمی رنگ کا بتلاتے تھے اور اس پر ان کو اصرار تھا، احمر کی روایت کا انکار

کرتے تھے، مگر دوسرے حضرات مثبت ہیں، تطبیق کے طور پر کہا جائے گا کہ نہ خالص سرخ تھے، نہ خالص گندمی؛ بلکہ گندمی سرخی مائل تھا، ربع، مربع متوسط، بین الطویل والقصیر، میانہ قد۔

دجال، رجل أحمر، جسد الرأس، أعور العين اليمنی، أعور العين کان عینه عنبة طافیة، رجلاً جعداً ققطاً، جعد الشعر ضد سبط، گھنگھریا لے بال۔ ققط ہو تاکید جعد، شدید الجعودة، اور حضرت موسیٰ و عیسیٰ علیہما السلام کی صفت میں جو الجعد ہے اس سے مراد گھٹیا جسم ہے، طافیة من طفا بمعنى علا، فوق الماء ولم یرسب، آنکھ ابھری ہوئی نکلی ہوئی ہوگی، بعض احادیث میں: جاحظ العين اور بعض میں: کأنھا کواکب کے الفاظ ہیں، اس سے طافیة بالیاء کی تاکید ہو رہی ہے کہ اس کی پتلی باہر کو نکلی ہوئی ہوگی، اور بعض روایات میں: ممسوح العين لیست حجراً ولا نائثة آیا ہے، کسی روایت میں: أعور اليمنی تو کسی روایت میں أعور اليسری ہے، دونوں روایتیں صحیح مسلم کے آخر میں موجود ہیں، أعور کے معنی جہاں کا نا کے آتے ہیں عیب دار کے بھی آتے ہیں، دجال کی دائیں آنکھ کافی بے نور ہوگی، طافیة، ہمزہ کے ساتھ انکور جس کا پانی نکل گیا ہو اور بائیں آنکھ کی پتلی ابھری اور باہر کو نکلی ہوگی، طافیة یا کے ساتھ پھولا ہوا انکور، دونوں عیب دار ہوں گی اس لیے أعور اليمنی، أعور اليسری دونوں صحیح ہے۔

دجال کو کعبہ کا طواف کرتے ہوئے آپ نے خواب میں دیکھا، جو تعبیر طلب ہے، اس لیے اعتراض نہ کیا جائے کہ دجال کو مکہ میں داخل ہونے سے روک دیا گیا ہے، نیز ظہور کے بعد اس کو روکا گیا، اس سے قبل اس کا داخلہ ممنوع نہیں ہے۔

هرشی: هرشی بفتح الياء وإسكان الراء، وفتح الشين والألف المقصورة، هو واد قريب من الجحفة ولفت بكسر اللام وإسكان الفاء ثنية بين مكة ومدينة.

لآمه، ثم أعاده في مكانه: لآمه أصلحه، پہلے قلب کو اندر رکھا اس کے بعد برابر کر کے سلا گیا تھا، اسی لیے یہاں ثم حکایت کے اعتبار سے ہے، محلی عنہ کے اعتبار سے نہیں ہے، فشق من النحر إلى مراق البطن، المراق بتشديد القاف مارق جلدہ وهو أسفل من البطن.

## النسخ قبل العمل وقبل التبلیغ

کسی حکم پر اعتقاد کرنے کا موقع اور وقت ملا، مگر عمل کرنے کا وقت نہیں آیا کہ اس سے پہلے ہی منسوخ کر دیا گیا، جائز ہے، مسلم الثبوت میں ہے: يجوز النسخ قبل التمكن من الفعل بعد التمكن من الاعتقاد وقال الشارح وعليه الشيخان الإمامان فخر الإسلام وشمس الأئمة خلافاً لجمهور المعتزلة وبعض الحنفية قال الشارح بل رؤساءهم كالشيخ أبي الحسن الكرخي وشيخ الإمام علم الهدى أبي منصور الماتريدي والشيخ الإمام الجصاص أبي بكر الرازي والقاضي أبي زيد الدبوسي خلافاً لجمهور الحنابلة والصيرفي من الشافعية.

تمکن عمل سے قبل نسخ کے جواز کے قائلین کہتے ہیں کہ اس حکم سے مقصود مکلف کا امتحان و اختبار تھا، وہ حاصل ہو گیا، اس لیے تمکن عمل سے قبل نسخ صحیح ہوگا، ناجائز کہنے والے کہتے ہیں کہ اعمال کی تکلیف سے مقصود اس پر عمل کرنا ہے نہ کہ محض اعتقاد رکھنا، یہ بات تکلفی مقاصد کے خلاف ہے، جس کا حاصل یہی ہے کہ اگر امر سے مقصود تکلیف عمل نہیں ہے تو قبل التمكن نسخ صحیح ہے اور اگر اس سے مقصود تکلیف عمل ہے تو قبل التمكن من الفعل نسخ صحیح نہیں ہے، پچاس نماز فرض کرنے کے بعد اس پر عمل سے پہلے پانچ نماز کے حکم پر پہلے قول کے مطابق نسخ و منسوخ کا اطلاق ہوگا اور دوسرے قول پر اس کی تعبیر نسخ و منسوخ سے نہیں ہوگی بلکہ اپنی مراد کو تدریجی طور پر ظاہر کرنا ہے، جو تفہیم کا ایک طریقہ ہے جس سے بات زیادہ ذہن نشین ہوتی ہے، جیسے آپ نے اس شخص سے جس نے کہا کہ میرا بیٹا مر گیا ہے، مجھ کو میراث سے کیا ملے گا، پہلے آپ نے فرمایا کہ سدس، جب واپس جانے لگا تو اس کو بلوایا اور کہا کہ ایک اور سدس تم کو ملے گا، جب واپس جانے لگا تو پھر بلوایا اور فرمایا کہ یہ دوسرا سدس حصہ کے طور پر نہیں ہے، اگر آپ چاہتے تو ایک مرتبہ میں اس کو بتلا دیتے جس طرح اس کو نسخ سے تعبیر کرنا صحیح نہیں ہے، اسی طرح یہاں پر پانچ کو پچاس کی شکل میں ظاہر کیا گیا تا کہ بتلایا جائے کہ پانچ نماز پر پچاس نماز کا ثواب ملے گا، نسائی کی روایت میں: هي خمس وهي خمسون لا يبدل القول لدي اس سے بھی بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ اس کو نسخ سے تعبیر نہیں کرنا چاہیے۔



حدیث جابر رضی اللہ عنہ: لما کذبتنی قریش کنت فی الحجر فجلی اللہ لی بیت المقدس ، اور حدیث ابو ہریرہ میں لقد رایتنی فی الحجر وقریش تسألنی عن مسرائی فسألتنی عن أشياء من بیت المقدس لم أثبتها فکرت کربة ما کربت مثله قط قال فرفعه اللہ إلی أنظر إلیه. الکربة بالضم الغم الذي یاخذ بالنفس.

یہ روایت بذات خود دلیل ہے اس بات کی کہ یہ واقعہ بیداری کا ہے، نہ کہ خواب کا ورنہ قریش اس طرح کا سوال وجواب نہیں کرتے اور نہ آپ کو کوئی پریشانی لاحق ہوتی۔

بیت المقدس کو سامنے کر دینا: آج کل تو اس میں کوئی استبعاد ہی نہیں رہا، روزمرہ مشاہدہ ہو رہا ہے کہ دور دراز کی چیزوں کو قریب کر کے چھوٹی چیزوں کو بڑی بنا کر دکھلایا جا رہا ہے، جب ہم اپنے آلات و اسباب کی بدولت ایسا کر سکتے ہیں تو خالق اسباب کے لیے کیا استبعاد ہے؛ ملکہ سبا کا تخت آن کی آن میں سلیمان علیہ السلام کے صاحب لاسکتے ہیں تو یہاں پر تو خدا براہ راست یہ فعل انجام دے رہا ہے، ابن عباس کی حدیث مسند احمد میں ہے کہ: ”فجیء بالمسجد وأنا أنظر إلیه حتی وضع عند دار عقیل فنعته وأنا أنظر إلیه“

اسراء و معراج میں انبیاء علیہم السلام سے ملاقات: علامہ سہلی نے الروض الانف میں انبیاء کرام پھر ان انبیاء کرام سے مخصوص آسمانوں میں ملاقات کی حکمت کو بڑی تفصیل سے بیان کیا ہے، اسی طرح آپ ﷺ کا ساتویں آسمان سے اوپر جانے کی حکمت بھی بیان کی ہے، جس کو شوق ہو اس کتاب کو دیکھے۔

باب ”ما جاء معنى قول الله عز وجل لقد رآه نزلة أخرى

وهل رأى النبي صلى الله عليه وسلم ربه ليلة الإسراء“

احادیث، عبد اللہ بن مسعود، و ابی ہریرہ، و ابن عباس،

وعائشة، و ابی ذر، و ابی موسیٰ الأشعري رضی اللہ عنہما

حضرت محمد ﷺ کو لیلۃ المعراج میں خدا کا دیدار ہوا یا نہیں؟ صحابہ اور ائمہ سلف میں اختلاف ہے، ایک جماعت دیدار کی قائل ہے، پھر اس کی کیفیت میں ان کے درمیان اختلاف ہے، اور

دوسری جماعت دیدار کی منکر ہے، سورہ نجم کی آیات جو اس مسئلہ سے متعلق ہیں، ان کی تفسیر میں اختلاف ہے، جس کی وجہ سے روایت کے بارے میں اختلاف ہو گیا ہے۔

سورہ نجم کی آیات: ﴿عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَىٰ وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَىٰ ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ أَفَتُمَارُونَهُ عَلَىٰ مَا يَرَىٰ وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَىٰ عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَىٰ إِذْ يَغْشَىٰ السِّدْرَةَ مَا يَغْشَىٰ مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَىٰ﴾۔  
ان آیات کی تفسیر میں مفسرین کا اختلاف ہے:

(۱) شدید القویٰ ذومرۃ وغیرہ یہ حضرت جبریل کی صفت ہے، سورہ تکویر میں ان کی صفت بیان کرتے ہوئے فرمایا: ﴿ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ مُطَاعٌ ثُمَّ آمِينَ وَمَا صَاحِبُكُمْ بِمَجْنُونٍ وَلَقَدْ رَآهُ بِالْأُفُقِ الْمُبِينِ﴾ افق مبین پر دیکھنے کی بابت سورہ نجم میں ﴿وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَىٰ ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ﴾ میں تفصیل ہے، سورہ تکویر، سورہ نجم سے پہلے کی ہے، اس لیے اس میں ایک ہی مرتبہ دیکھنے کی بات ہے ”لَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَىٰ“ میں ضمیر حضرت جبریل کی طرف راجع ہے، انھیں کے دیکھنے کی بات ہے ”فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ“ یعنی ”فأوحى الله بواسطة جبرئيل إلى عبده ما أوحى“ یا ”فأوحى جبرئيل إلى عبد الله“، حضرت عبد اللہ بن مسعود کی حدیث میں انھوں نے قاب قوسین کی تفسیر حضرت جبریل سے کی ہے، اسی طرح ”مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ“ کی تفسیر بھی روایت جبریل سے کی ہے، حضرت ابو ہریرہ کی حدیث میں انھوں نے بھی ”لَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ“ کی تفسیر حضرت جبریل سے کی ہے، حضرت عائشہؓ ”لَقَدْ رَآهُ“ میں ضمیر کا مرجع حضرت جبریل کو قرار دے رہی ہیں، اور اس کو مرفوعاً نقل کر رہی ہیں، حضرت عائشہؓ نے کہا کہ ”مَنْ زَعَمَ أَنَّ مُحَمَّدًا رَأَىٰ رَبَّهُ فَقَدْ أَكْثَرُ الْفَرِيَةِ“ تو مسروق نے کہا کہ اے ام المؤمنین! ذرا ٹھہریے عجلت و جلدی نہ کریں، قرآن سے اللہ کی روایت ثابت ہے: ”لَقَدْ رَآهُ بِالْأُفُقِ الْمُبِينِ، وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ“ حضرت عائشہؓ نے کہا کہ سب سے پہلے میں نے خود اس آیت کی تفسیر آنحضرت ﷺ سے پوچھی تھی تو آپ نے فرمایا: وہ جبریل ہیں، ان کی اصلی صورت میں بس میں نے دو مرتبہ دیکھا، حضرت عائشہؓ کی یہ تفسیر مرفوع ہے، جو حجت ہے، اس لیے آیت کی تفسیر تو یہی متعین

ہوگئی، اس سے ہٹ کر اگر کوئی دلیل اللہ کی روایت کی ہو تو حضرت عائشہؓ کے ذاتی قول کی تردید ہو سکتی ہے۔

امام نووی کا قول: ”لایقدح فی هذا حدیث عائشۃ فان عائشۃ لم تخبر أنها سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یقول لم أر ربی وإنما ذکر ما ذکر متاولۃ“ صحیح و درست ہے، اس لیے کہ حدیث سے خاص روایت جو آیت مذکورہ سے ثابت ہو، اس کی نفی ہو رہی ہے، مطلقاً روایت کی نفی ثابت نہیں ہو رہی ہے، حافظ ابن حجر کا اس پر اعتراض کہ نووی کی یہ بات عجیب ہے، اس لیے کہ خود اسی کتاب میں مذکور ہے کہ حضرت عائشہؓ اپنی دلیل میں نبی کریم ﷺ کا قول نقل کر رہی ہیں، مگر حافظ کی یہ بات خود عجیب ہے اس لیے کہ آیت کے سلسلہ میں حدیث ہے لہذا اس آیت سے روایت پر استدلال نہیں کیا جاسکتا ہے، اگر کوئی آیت سے روایت خدا پر استدلال کرنے کا تو استدلال درست نہیں ہوگا، مگر اس سے ہٹ کر اگر کوئی روایت کا قائل ہے تو حضرت عائشہؓ کوئی نقلی دلیل نہیں ذکر کرتی ہیں۔

(۲) حضرت ابن عباس وغیرہ آیات کی تفسیر میں ضمیر کا مرجع خدا کو بتاتے ہیں: ”مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى“ اور ”لَقَدْ رَأَاهُ نَزْلَةً أُخْرَى“ کی تفسیر کرتے ہیں: ”رَأَاهُ بِفُؤَادِهِ مَرَّتَيْنِ“ اور ایک روایت میں ”رَأَاهُ مَرَّتَيْنِ“ ایک روایت میں ”رَأَاهُ بِفُؤَادِهِ“ مروی ہے جو حدیث عائشہؓ کے خلاف ہے، اسی طرح نسائی میں ابن عباس کا قول ”أَتَعْجَبُونَ أَنْ تَكُونَ الْخَلَّةُ لِإِبْرَاهِيمَ وَالْكَلامَ لِمُوسَى وَالرُّؤْيَا لِمُحَمَّدٍ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ“ اور ترمذی میں قال ابن عباس ”رَأَى مُحَمَّدٌ رَبَّهُ“ ابن عباس اپنی تفسیر کے لیے کوئی نقلی دلیل نہیں پیش فرما رہے ہیں، ہاں ایک حدیث مرفوعاً مسند احمد میں ہے: ”قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: رَأَيْتُ رَبِّي عَزَّ وَجَلَّ“ مگر ابن کثیر کہتے ہیں کہ یہ حدیث منام والی ہے، جو مطول ہے اور یہ حدیث اسی کی مختصر ہے تو خواب میں دیکھنے کی بات ہوگئی، مگر دوسرے بہت سے علماء خواب کی حدیث سے الگ اس حدیث کو مستقل حدیث قرار دیتے ہیں کہ منام والی حدیث ابو قلابہ کے طریق سے ہے اور مطلقاً روایت والی حدیث عکرمہ کے طریق سے، دونوں الگ الگ سند سے مروی ہیں۔ دوسری حدیث حضرت ابوذر غفاریؓ کی ہے، عبد اللہ بن شفیق نے حضرت ابوذرؓ سے کہا کہ اگر میری ملاقات نبی کریم ﷺ سے ہوئی ہوتی تو میں پوچھتا کہ کیا آپ نے اپنے رب کو دیکھا ہے، تو ابوذرؓ نے کہا کہ میں نے آپ سے سوال کیا تھا تو آپ نے فرمایا: ”رَأَيْتُ نُورًا“ دوسری روایت میں ہے: ”نُورٌ أَنَّى أَرَاهُ“ ہے نور کو الگ انی کو الگ پڑھا جائے، یعنی خدا سراپا نور ہے میں کہاں سے

دیکھ لیتا، بعض لوگوں نے ایک ہی کلمہ ”سورانی“ پڑھا، یعنی خدا نورانی ہے، جس کو نبی نے دیکھا۔ امام مسلم نے اس کے بعد ابو موسیٰ اشعری کی حدیث نقل کی ”حجابہ النور لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهی الیه بصره“ جس سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے نور کو دیکھا جو حجاب تھا، ابن خزیمہ نے ابو ذر سے ایک روایت نقل کی ہے: ”رآه بقلبه ولم یره بعینه“ یعنی وہی نور آنکھ سے دیکھنے میں حائل ہو گیا، اس طرح ابو ذر کی دونوں حدیثوں میں جمع ممکن ہوگا۔

تمام اہل سنت والجماعت کا اتفاق ہے کہ آپ کو بھی اس دنیا میں خدا کا دیدار آنکھوں سے نہیں ہوا ہے، عالم بالا میں ہوا یا نہیں اس میں اختلاف ہے اور اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ آیت کی تفسیر میں ضمار کا مرجع خدا ہے یا جبریل؟ جو لوگ خدا کی طرف لوٹاتے اور عالم بالا کا قصہ قرار دیتے ہیں وہ شریک عن انس کی روایت سے استدلال کرتے ہیں مگر شریک عن انس کی روایت متکلم فیہ ہے، اگرچہ بخاری نے اس کو کتاب التوحید میں نقل کیا ہے: حتی جاء سدرۃ المنتهی ودنا الجبار رب العزۃ فتدلی حتی کان منه قاب قوسین أو أدنی فأوحی اللہ فیما أوحی خمسين صلاة اسی طرح کی تفسیر ابن عباس سے بھی مروی ہے: لقد رآه نزلة أخرى قال ابن عباس دنا منه ربه، مگر ابن عباس کا ماخذ تو خود ان کا مجتہدانہ علم اور ذوق سلیم ہے اور اس حدیث کو شریک کے علاوہ حضرت انس کے دیگر تلامذہ نے نقل کیا، ان میں کسی نے بھی اس طرح کے الفاظ نقل نہیں کیے ہیں، جس کی وجہ سے علماء نے اس حدیث پر نقد کیا ہے، حافظ ابن حجر نے لکھا کہ: مجموع ما خالفت فیہ رواية شريك غیره من المشهورین عشرة أشياء بل تزيد علی ذلك پھر اس حدیث انس میں خواب کا قصہ بیان کرتے ہیں، اور قبل الوحی کی بات کہتے ہیں، اس لیے یہ اسراء و معراج کے سوا اور کوئی واقعہ ہوگا، اس کو آیت کی تفسیر سے جوڑنا مناسب نہیں ہے۔

(۲) بعض حضرات روایت قلبی مراد لیتے ہیں جیسا ابن عباس سے مروی ہے، اسی طرح بعض

دوسرے حضرات سے بھی اسی طرح کی بات منقول ہے۔

(۳) بعض مفسرین جس میں علامہ طبری پیش پیش ہیں فاستوی وهو بالأفق الأعلى تک کا

حصہ جبریل سے متعلق کرتے ہیں اور ثم دنا فتدلی اس کا تعلق اللہ تعالیٰ اور محمد ﷺ سے قرار دیتے ہیں، اور دنی وغیرہ کی ضمیر رسول اللہ ﷺ کی طرف راجع کرتے ہیں: قال الطيبي الذي يقتضيه

النظم اجراء الکلام إلى قوله وهو بالأفق الأعلى أمر الوحي وتلقيه من الملك ورفع شبه الخصوم ومن قوله ثم دنا إلى قوله من آيات ربه الكبرى على أمر العروج إلى الجنب الأقدس ثم قال لا يخفى على كل ذي لب اباء مقام فإوحى الحمل على أن جبرئیل أوحى إلى عبد الله ما أوحى إذ لا يذوق منه أرباب القلوب إلا معنى مناغة بين المتسارين ما يضيق عنه بساط الوهم ولا يطيقه نطاق الفهم وكلمة ثم على هذا لتراخي الرتبي، مگر نبی کریم ﷺ کی تصریح کے بعد کہ اس سے حضرت جبرئیل مراد ہیں کسی کے لیے کلام کی گنجائش نہیں رہ جاتی ہے، نیز اَفْتُمَارُونَهُ عَلٰی مَا يَرٰی یعنی وحی بھیجنے والا اللہ، لانے والا فرشتہ جس کی صورت و سیرت نہایت پاکیزہ فہم و حفظ کی تمام قوتیں کامل پھر اتنا قریب ہو کر وحی پہنچائے کہ پیغمبر اس کو اپنی آنکھوں سے دیکھے اس کا پاکیزہ دل اس کی تصدیق کرے کہ آنکھ نے ٹھیک ٹھیک دیکھا ہے کچھ کا کچھ نہیں نظر آ رہا ہے تو کیا ایسی دیکھی بھالی چیز کی تکذیب کر رہے اور اس میں جھگڑے نکالتے ہو، آیت کا سیاق و سباق بتلا رہا ہے کہ اس کا تعلق رویت باری سے نہیں ہے ورنہ امت میں یہ مسئلہ ایسا مختلف فیہ نہ ہوتا۔

آیت: ﴿إِذْ يَغْشَى السُّدْرَةَ مَا يَغْشَى مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى﴾ میں ما یغشی کے عموم میں دیدار خدا کو داخل مانا جاسکتا ہے جس سے حدیث مرفوع کی مخالفت بھی نہیں ہوگی اور اَفْتُمَارُونَهُ عَلٰی مَا يَرٰی سے بھی اشکال وارد نہ ہوگا۔ ما یغشی کی تفسیر، امام مسلم نے اپنی سند سے ابن مسعود سے نقل کیا ”فراش من ذهب“ ابو ہریرہ کی روایت میں: لما أسري برسول الله صلى الله عليه وسلم انتهى إلى الشجرة فقبل له إن هذه السدرة فغشيها نور الخلاق وغشيتها الملائكة مثل الغربان حين يقعن على الشجرة. مجاہد کہتے ہیں: كأن أغصان السدرة لؤلؤا وياقوتا وزبرجداً فرآها محمد ورأى ربه بقلبه وقال ابن زيد قيل يا رسول الله أي شيء يغشي تلك السدرة قال رأيت يغشاها فراش من ذهب ورأيت على كل ورقة من ورقها ملكاً قائماً يسبح الله عز وجل، قال ابن عباس غشيتها رب العزة عز وجل قال سلمة استأذنت الملائكة الرب تبارك وتعالى أن ينظروا إلى النبي صلى الله عليه وسلم فأذن لهم فغشيت الملائكة السدرة لينظروا إليه عليه الصلاة والسلام في

ابہام ما یغشی من التفخیم فکان الغاش لا یحیط بہ نطاق البیان۔ لہذا ما یغشی کے عموم میں اللہ کے دیدار کو بھی شامل مانا جاسکتا ہے۔ چنانچہ علامہ شبیر احمد عثمانی حاشیہ قرآن میں لکھتے ہیں:

اس وقت درخت کی بہار اور رونق اور اس کا حسن و جمال ایسا تھا کہ کسی مخلوق کی طاقت نہیں کہ لفظوں میں بیان کر سکے، شاید ابن عباس وغیرہ کے قول کے موافق معراج میں جو اللہ کا دیدار حضور ﷺ کو ہوا اس کا بیان اسی آیت کے ابہام میں منطوی و مندرج ہو کیونکہ پہلی آیتوں کے متعلق تو حضرت عائشہ صدیقہؓ کی احادیث میں تصریح ہے کہ ان سے رویت رب مراد نہیں ہے محض رویت جبریل مراد ہے۔

ابن کثیر نے مجاہد سے جو ابن عباس کے اخص اصحاب میں سے ہیں اس آیت کے تحت یہ الفاظ نقل کیے ہیں: کان أغصان السدرۃ لؤلؤا و یاقوتاً و زبرجداً فرآہا محمد صلی اللہ علیہ وسلم و رآی ربہ بقلبہ۔ اور یہ رویت محض قلب سے نہ تھی بلکہ قلب و بصر دونوں کو دیدار سے حصہ مل رہا تھا جیسا کہ مازع البصر سے ظاہر ہوتا ہے، شاید اسی لیے ابن عباس نے طبرانی کی بعض روایات میں فرمایا: رآہ مرة بقلبہ و مرة ببصرہ، یہاں دو مرتبہ دیکھنے کا مطلب یہ ہو کہ ایک ہی وقت میں دو طرح دیکھا کما قالوا فی حدیث: انشق القمر بمکة مرتین، ظاہری آنکھ سے بھی اور دل کی آنکھوں سے بھی، لیکن یاد رہے کہ یہ وہ رویت نہیں ہے جس کی نفی لا تدركہ الابصار میں کی گئی ہے، کیونکہ اس سے غرض احاطہ کی نفی کرنا ہے، یعنی نگاہیں اس کا احاطہ نہیں کر سکتیں، علاوہ بریں ابن عباس سے جب سوال کیا گیا کہ دعویٰ رویت آیت لا تدركہ الابصار کے مخالف ہے تو فرمایا: ویحک ذلک إذا تجلی بنورہ الذی ہو نورہ (رواہ الترمذی) معلوم ہوا کہ خداوند قدوس کی تجلیات اور انوار متفاوت ہیں، بعض انوار قاہر للبصر ہیں اور بعض نہیں، اور رویت رب فی الجملہ دونوں درجوں پر صادق آتی ہے اور اسی لیے کہا جاسکتا ہے کہ جس درجہ کی رویت مؤمنین کو آخرت میں نصیب ہوگی جب کہ نگاہیں تیز کر دی جائیں گی جو اُس تجلی کو برداشت کر سکیں گی، وہ دنیا میں کسی کو حاصل نہیں، ہاں ایک خاص درجہ کی رویت محمد ﷺ کو معراج میں ابن عباس کی روایت کے موافق میسر ہوئی اور اس خصوصیت میں کوئی بشر آپ کا شریک و سہیم نہیں، نیز انہیں انوار و تجلیات کے تفاوت و تنوع پر نظر کرتے ہوئے کہا جاسکتا ہے کہ حضرت عائشہ اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کے اقوال میں کوئی تعارض نہیں، شاید وہ نفی ایک درجہ میں کرتی ہیں اور یہ اثبات دوسرے درجہ میں کر رہے ہیں اسی طرح ابو ذرؓ کی روایات رأیت نوراً اور نوراً انی أراہ میں



تطبیق ممکن ہے۔ واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا آیت کی تفسیر سے ہٹ کر جناب رسول اللہ ﷺ کے لیے مطلق روایت باری کی نفی کرتی ہیں اور آیت: ﴿لَا تُذِرْكُهُ الْاَبْصَارُ﴾ سے استدلال کرتی ہیں، اس استدلال کا جواب ابن عباس کی زبانی اسی طرح ابوذر رضی اللہ عنہ کی حدیث میں تعارض کی توجیہ ان دونوں کا بیان فوائد عثمانی میں آچکا ہے، جس کی وجہ سے الگ سے اس پر بحث کی ضرورت نہیں ہے۔

(۴) صحابہ اور ائمہ سلف کے اس اختلاف اور دلائل کو دیکھنے کے بعد علماء کی ایک جماعت اس میں توقف کی قائل ہے: قد رجع القرطبي في المفهم قول الوقف في هذه المسألة وعزاه لجماعة من المحققين وقواه بأنه ليس في الباب دليل قاطع وليست المسألة من العمليات فيكتفي فيها بالأدلة الظنية وإنما هي من المعتقدات فلا يكتفي فيها إلا بالدليل القطعي.

حدیث ابن مسعود: اذ يغشى السدرة کی تفسیر کے بعد قال فأعطى ثلاث أعطى الصلوات الخمس وأعطى جواتيم سورة البقرة وغفر لمن لم يشرك بالله من أمته شيئاً من المقحّمات پنج وقتہ نماز کے عطاء کرنے کی کیفیت پہلے آچکی ہے، سورہ بقرہ کا اخیر مدنی زندگی میں نازل ہوا، اس لیے اس کا مطلب ہوا کہ وعدہ کیا گیا کہ اس کو نازل کیا جائے گا یا اس آیت میں جو مضمون ہے، امت پر تخفیف اور مغفرت اور کافروں کے مقابلہ میں مسلمانوں کی حمایت و نصرت کا اس کو دیا گیا اور ممکن ہے ان الفاظ کے ساتھ براہ راست عطا کیا گیا، مگر اس کو قرآن بنانے کا اس وقت حکم نہیں دیا گیا، بعد میں جبریل کے واسطہ سے نازل کر کے قرآن کا جز و حصہ قرار دیا گیا۔

والمقحّمات: بمعنی کبائر، غفر کا نائب فاعل، غیر مشرک کے لیے کبائر معاف کرنے کا وعدہ کیا گیا ہے، مگر اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ہر غیر مشرک کے تمام کبائر کے معاف کرنے کا وعدہ ہے، بلکہ کچھ نہ کچھ کبائر ضرور معاف کر دے گا، ویسے سب معاف کرنا چاہے تو کر سکتا ہے: إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ یا معاف کرنے کا مطلب یہ ہو کہ ہمیشہ جہنم میں نہیں رہے گا۔

حدیث ابو موسیٰ: یرفع إلیہ عمل اللیل قبل عمل النهار، ڈیوٹی پر مقرر فرشتوں کا عصر و فجر

میں تبادلہ ہوتا ہے، دن کی ڈیوٹی پر مقرر فرشتے صبح سے عصر تک کے اعمال کو لے کر جاتے ہیں، اسی طرح رات کی ڈیوٹی پر آئے ہوئے فرشتے فجر میں لے کر جاتے ہیں، اس لیے اس عبارت کا مطلب ہوا:   
 یرفع إلیہ أعمال اللیل بعد انقضاء ہ فی أول النهار، ویرفع إلیہ أعمال النهار بعد انقضاء ہ فی أول اللیل۔

حجابہ النور: دنیا کے معمول کے خلاف خدا کا نور اور اس کا غایت ظہور ہی دیکھنے میں آڑ اور حجاب بن رہا ہے: لو کشفہ لاحرق سبحات وجہہ ما انتہی إلیہ بصرہ ای بصر اللہ۔ خدا کی نظر سارے عالم کو محیط ہے لہذا سارا عالم جل کر بھسم ہو جائے۔

سبحات: سبحة کی جمع، السبحة الدعاء وما یسبح بہ من دلائل عظیمۃ۔ سبحة کے معنی یہاں پر بالاتفاق اہل لغت و شارحین حدیث نور اللہ و جلالہ ہے۔ یرفع القسط و یخفضہ، القسط بمعنی المیزان اور اس سے مافی المیزان مراد ہے، اور مافی المیزان سے مراد بندوں کے اعمال ہیں اور ان کی روزی ہے۔ رفع کا تعلق اعمال سے ہے اور خفض کا تعلق رزق سے جو دنیا میں بھیجتا ہے۔ إلیہ یصعد الکلم الطیب و یرفعہ، اس کو تمثیل کے طور پر وزن کرنے والے کے وزن کرنے سے جیسے وہ وزن میں چڑھاتا اور گراتا ہے، یا القسط بمعنی رزق ہو، اور رفع و خفض سے روزی کشادہ و تنگ کرنا مراد ہو۔

## باب ”اثبات رویۃ المؤمنین فی الآخرة ربہم سبحانہ تعالیٰ“

حدیث ابي موسى وصهيب رضي الله عنهما

روایت، معرفت، علم: (۱) کسی شی کا انکشاف جزئی و شخصی طور پر ہو۔ (۲) کسی شی کا انکشاف کلی طور پر ہو مگر وہ شخص واحد کا عنوان ہو۔ (۳) کسی شی کا انکشاف کلی طور پر ہو اور وہ شخص کثیرہ کا عنوان ہو، پہلے انکشاف کو رویت اور دوسرے انکشاف کو معرفت اور تیسرے انکشاف کو علم کہتے ہیں۔

رویت باری کا مفہوم: هو الانکشاف التام بالبصر (شرح عقائد) یعنی اللہ تعالیٰ کا انکشاف بلغ حاسہ بصر کے واسطے سے ہو جس کو ماقبل میں انکشاف جزئی و شخصی سے تعبیر کیا گیا ہے، اللہ کی رویت اس دنیا میں عقلاً ممکن مگر شرعاً ممنوع ہے اس لئے کہ مسلم شریف کی حدیث میں ہے: ”تعلموا انه

لا یرى أحد منکم حتی یموت“ (۳۹۹/۲)

آخرت میں خدا کی رویت: تمام اہل سنت والجماعۃ کا اتفاق ہے کہ خدا کی رویت اور اس کا انکشاف بلغ بذریعہ حاسہ بصر ہوگا، اس بات میں قرآنی آیات اور احادیث متواترہ و مشہورہ موجود ہیں، اور معتزلہ وغیرہ انکشاف بلغ بذریعہ حاسہ بصر کے منکر ہیں، اور قرآنی آیات و احادیث کی تاویل کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اس سے انکشاف بلغ بالقلب مراد ہے جو تصدیق و علم سے زیادہ ہوگا اور اس کو ماقبل میں معرفت سے تعبیر کیا گیا ہے ”قال النووی: اعلم أن مذهب أهل السنة بأجمعهم أن رؤية الله تعالى ممكنة عقلاً وأجمعوا أيضاً على وقوعها في الآخرة وأن المؤمنين يرون الله تعالى دون الكافرين. وزعمت طائفة من أهل البدع المعتزلة والخوارج وبعض المرجئة أن الله لا يراه أحد من خلقه وأن رؤيته مستحيلة عقلاً وهذا الذي قالوه خطأ صريح وجعل قبيح“۔

معتزلہ کے دلائل: کسی چیز کے دیکھنے کے لئے چند شرطیں ہیں جن کے بغیر ہم کسی چیز کو نہیں دیکھ سکتے ہیں۔ (۱) مرئی آنکھ کے مقابل جہت و مکان میں ہو۔ (۲) ایک خاص مسافت پر ہونہ زیادہ دور ہو نہ زیادہ نزدیک ہو۔ (۳) بیچ میں کوئی حائل (آڑ) نہ ہو۔ (۴) حد درجہ باریک و لطیف نہ ہو۔ (۵) ایسی جگہ ہو جہاں روشنی موجود ہو۔ (۶) دیکھنے والے کی آنکھ امراض سے محفوظ ہو، خدا لطیف ہے اور کسی جہت و مکان میں نہیں ہے جس کی وجہ سے خدا کی رویت محال ہے، تو رویت کے حقیقی معنی مراد لینا ناممکن ہوا، اس لئے نصوص کی تاویل کی جائے گی اور کہا جائے گا کہ اس سے قلب کے ذریعہ انکشاف بلغ مراد ہے جو علم و تصدیق قلبی سے بڑھا ہوا ہوگا جس کو ماقبل میں معرفت سے تعبیر کیا گیا ہے اور اپنے اس قول کی تائید میں قرآنی آیت: ”لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير“ کو پیش کرتے ہیں کہ اس آیت میں أبصار سے ادراك کی نفی کی گئی ہے، اور اس کی دلیل اس کا لطیف ہونا بیان کیا گیا ہے اور ادراك کے معنی رویت کے ہیں۔

اہل السنۃ والجماعۃ کے دلائل: (۱) وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة (القيامة) أي تراها عياناً حضرت ابن عباس، عکرمہ اور حسن بصری سے اس کی تفسیر ناظرة إلى وجه ربها منقول ہے بلکہ ابن مردویہ نے تو مرفوعاً نقل کیا ہے وجوه يومئذ ناضرة قال من البهاء والحسن إلى ربها

ناظرۃ تنظر إلی وجه ربها: نظر کے صلہ سے نظر کے معنی مختلف ہو جاتے ہیں جب متعدی بنفسہ ہو تو توقف وانتظار کے معنی ہیں جیسے: ”انظرونا نقبس من نور کم“ اگر فی صلہ آئے تو تفکر واعتبار کے آتے ہیں جیسے: ”أو لم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض“ اگر لام صلہ آئے تو لطف ومہربانی کے آتے ہیں جیسے: ”نظر السلطان لفلان“ مگر جب إلی کے ساتھ آئے تو آنکھ سے دیکھنے کے معنی میں آتا ہے جیسے: ”أنظروا إلی ثمره إذا أثمر“ خاص طور سے جب وجہ کی طرف منسوب ہو تو رویت کے معنی میں بالکل صریح ہوتا ہے۔

(۲) للذین أحسنوا الحسنی و زیادة (یونس) مسلم نے حضرت صہیب سے مرفوعاً زیادة کی تفسیر دیدار خداوندی نقل کیا ہے اسی طرح یہی تفسیر ابو بکر الصدیق، حذیفہ، ابو موسیٰ اشعری اور ابن عباس رضی اللہ عنہما سے منقول ہے۔

(۳) لدینا مزید (ق) اس کی تفسیر بھی دیدار خداوندی سے کی جاتی ہے اور حضرت علی، ابن مسعود، ابن عباس رضی اللہ عنہما سے یہی تفسیر منقول ہے۔

(۴) ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ﴾ (المطففين) حضرت امام مالک نے روایت باری پر استدلال کرتے ہوئے فرمایا ”لو لم ير المؤمنون ربهم يوم القيامة لم يعير الكفار بالحجاب“ (رواه في شرح السنة، مشکوة) امام شافعی نے استدلال کرتے ہوئے فرمایا: ”لما إن حجب هؤلاء في السخط كان هذا دليل على أن أولياءه يرونه في الرضا“

(۵) حضرت موسیٰ علیہ السلام کا رب ارنی انظر إلیک سے درخواست کرنا دلالت کرتا ہے کہ رویت خداوندی ممکن ہے ورنہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کا محال کو طلب کرنا لازم آئے گا جس سے حضرت موسیٰ اور جملہ انبیاء محفوظ ہیں، نیز حضرت موسیٰ علیہ السلام کے سوال کے جواب میں اللہ تعالیٰ نے انکار نہیں فرمایا جیسا کہ حضرت نوح علیہ السلام کی درخواست پر انکار کیا بلکہ جواب میں لن ترانی فرمایا اور انی لا أری نہیں کہا یہ جواب دلالت کرتا ہے کہ دیدار خداوندی ممکن ہے مگر اس وقت حضرت موسیٰ علیہ السلام میں اس کے تحمل کی طاقت نہیں ہے، جیسے کسی کی جیب میں پتھر ہو اور کوئی کھانا سمجھ کر اس سے درخواست کرتا ہے کہ اس کو کھلا دے تو اس کا جواب لن تأکل صحیح نہیں ہے، بلکہ لا یؤکل صحیح ہوگا، اور اگر کھانے کے قبل

سے کوئی شے ہے اور اس کو کھلانا نہیں چاہتا ہے تو لن تا کل صحیح ہوگا، پھر اللہ تعالیٰ نے رویت کے تحقق کو ایک امر ممکن، استقرار جبل پر موقوف کیا اور استقرار جبل فی نفسہ ممکن ہے جو چیز ممکن پر موقوف ہو وہ بھی ممکن ہے، لن ترانی سے یہ شبہ نہیں کیا جائے گا کہ ممکن کے باوجود ہمیشہ کے لئے رویت کی نفی کر دی گئی ہے اس لئے کہ لن جہاں تابید کے لئے آتا ہے تاکید کے لئے بھی آتا ہے جیسے یہود کے بارے میں ارشاد باری ہے: لن يتمنوه أبداً پھر دوزخ میں کفار کے داخل ہونے کے بعد ہر ایک کے بارے میں فرمایا گیا۔ ”نادوا یا مالک لیقض علينا ربك“

لا تدرك الأبصار سے تائید و استدلال صحیح نہیں ہے اس لئے کہ ادراک اورشی ہے رویت اورشی ہے۔ حضرت موسیٰ کے قصہ میں ہے: ”فلما ترائى الجمعان قال أصحاب موسى إنا لمدركون“ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے کلا کے ذریعہ رویت کی نفی نہیں کی ہے بلکہ ادراک کی نفی کی ہے۔

اگر آیت میں ادراک بمعنی رویت مراد لیتے ہو تو ادراک اس رویت کو کہتے ہیں جس میں احاطہ ہو اور خاص کی نفی سے عام کی نفی لازم نہیں ہوتی ہے، اصل میں مدح صفات ثبوتیہ کے ذریعہ ہوتی ہے اگر صفات سلبیہ سے نفی ہو تو ضروری ہے کہ وہ کسی صفات وجودیہ کو مستلزم ہو جیسے: لا تأخذه سنة ولا نوم۔ یہ کمال قیومیت کو مستلزم ہے۔ وما مسنا من لغوب. لغوب و اعیاء کی نفی کمال قدرۃ کو مستلزم ہے اس لئے لا یدرك کے معنی ہوں گے: لا یدرك بحيث يحاط به، وهو قدر زائد عن الروية. نیز اس آیت میں ایجاب کلی کی نفی کی گئی ہے جو سالبہ جزئیہ کو مستلزم ہے جس سے بعض البصار کے لئے ادراک کی نفی لازم آئے گی سب سے ادراک و رویت کی نفی لازم نہیں ہوگی، اگر آیت کو اشخاص کے لئے عام مانا جائے تو اوقات کے اعتبار سے اس میں عموم نہیں ہے اس لئے کہ سالبہ مطلقہ سے ایک وقت میں نفی ہو اور دوسرے وقت میں اثبات ہو سکتا ہے لہذا اس آیت سے استدلال صحیح نہیں ہے۔

(۶) محشر و جنت میں رویت کا ثبوت احادیث متواترہ سے ہے، چنانچہ حافظ ابن حجر فتح الباری ۵۳۲/۱۳ میں تحریر فرماتے ہیں: جمع الدار القطنی طرق الاحادیث الواردة فی روية الله فی الآخرة فزادت علی العشرين وتتبعها ابن القيم فی حادی الأفراح فبلغت الثلاثين و اکثرها جیاد و اسند الدار قطنی عن یحیی بن معین قال عندی سبعة عشر حدیثا فی الروية صحاح اور نووی شرح مسلم میں نقل کرتے ہیں: قد بظاہر أدلة الكتاب والسنة و

اجماع الصحابة فمن بعدهم من سلف الأمة على اثبات رؤية الله تعالى في الآخرة  
للمؤمنين ورواها نحو من عشرين صحابياً عن رسول الله صلى الله عليه وسلم  
وآيات القرآن فيها مشهورة. ابن كثير وجوه يومئذ کی تفسیر کے تحت لکھتے ہیں: قد ثبت رؤية  
المؤمنين لله تعالى في الدار الآخرة في الأحاديث الضحاح من طرق متواترة عند  
ائمة الحديث لا يمكن دفعها ولا منعها مسامرة میں ہے: أحاديث الروية متواترة مغنی  
فقد وردت بطريق كثيرة من جمع كثيرة من الصحابة شرح عقائد میں ہے: هو مشهور  
رواه أحد وعشرون من أكابر الصحابة علامة قاسم قطلوبغا نے مسایرہ کی شرح میں اٹھائیس  
صحابہ کے نام اور ان کی روایت مع حوالہ نقل کیا ہے۔

معتزلہ کے استدلال کا جواب: معتزلہ کا قول کہ رویت کے لئے مری کا جہت و مکان وغیرہ  
کے احاطہ میں ہونا ضروری ہے اس کے بغیر رویت عقلاً محال ہے، معتزلہ آج تک اس دعویٰ پر دلیل قائم  
نہ کر سکے ادھر ہم اپنی عقل کو مخلی بالطبع چھوڑ دیں تو رویت باری کو عقل ممکن کہتی ہے، اللہ تعالیٰ نے آنکھ،  
ناک، کان اور زبان کو الگ الگ کام کے لئے پیدا کیا ہے، رنگ و شکل اور نور وغیرہ کو دیکھنے کے لئے  
آنکھ کو اور کان کو آواز کے لئے، ناک کو خوشبو بدبو کے لئے، حواس خمسہ دراصل قلب میں ہیں، آنکھ و کان  
وغیرہ مثل چشمہ کے ہیں جس سے بینائی و شنوائی کی قوت بڑھ جاتی ہے، حواس خمسہ کے ذریعہ جو باتیں  
معلوم ہوتی ہیں دل میں جا کر خلط ملط نہیں ہوتی ہیں، اسی طرح یہ تمیز ہوتی ہے کہ کونسی بات آنکھ سے  
دیکھنے کے قابل ہے اور کونسی بات کان سے، ہم نے آج تک سونے چاندی کے محل نہیں دیکھا پر ہر کوئی  
جانتا ہے کہ اس صفت کا محل دنیا میں ہوگا تو اسے آنکھ ہی سے دیکھا جاسکتا ہے کسی کو شبہ بھی نہیں ہوتا ہے  
کہ کان سے معلوم ہوگا اسی طرح ہم خدا کو مکان و زمان، کم و کیف شکل و صورت رنگ و روپ غرض جتنے  
آثار مخلوقیت ہیں ان سے منزہ پاک کر کے تصور و خیال کریں تو یونہی معلوم ہوتا ہے کہ آنکھ سے دیکھا  
جائے گا کان ناک سے سننے اور سونگھنے کا احتمال دل میں نہیں آتا ہے، الغرض معتزلہ کے پاس ان شرائط  
کے عقلاً واجب و ضروری ہونے کی کوئی دلیل نہیں ہے اگر ان کے پاس کوئی دلیل ہے تو بس یہی کہ آج  
تک کوئی ایسی چیز نہیں دیکھی گئی جو جہت، مکان، شکل و صورت سے خالی ہو جس سے ان شرائط و اسباب  
کا عقلی ہونے کے بجائے عادی ہونا لازم آیا نہ کہ اس کے بغیر دیکھنا ناممکن ہو ایہ امور اسباب عادلیہ کے



طور پر ہیں مگر ان اسبابِ عادیہ کے بغیر بھی اس دنیا میں رویت کا تحقق ہوتا ہے، آخر سب چیزوں کے دیکھنے کے لئے سامنے کے مکان میں ہونا ضروری ہے مگر سامنے کے مکان کے لئے کسی مکان کی ضرورت نہیں ہے، قوتِ باصرہ کے قوی ہونے کے وقت آگے اور اسی طرح پیچھے دائیں بائیں ہونے کے پر باوجود دیکھنے کا تحقق ہوتا ہے، دیگر چیزوں کے دیکھنے کے لئے آفتاب اور روشنی کی ضرورت ہوتی ہے مگر خود آفتاب و روشنی کے دیکھنے کے لئے اس کی ضرورت نہیں پھر معتزلہ اللہ تعالیٰ کو بصیر و مینا تسلیم کرتے ہیں مگر اس کے دیکھنے کے لئے ان شرائط کے قائل نہیں ہیں حالانکہ رویت تو ایک نسبت ہے جو رائی و مرئی کے درمیان ہوتی ہے اگر ایک جانب شرط نہیں ہے تو دوسری جانب کیوں شرط قرار دیا جا رہا ہے اس پر ان کے پاس کوئی دلیل نہیں ہے۔

اس کے علاوہ اگر یہ رویت کے شرائطِ عادیہ یا عقلیہ ہیں تو اس دنیا کے لئے ہیں ہماری گفتگو آخرت و قیامت کی رویت کے بارے میں ہے جس کے مکان و زمان اور رائی کی حالت و کیفیت اس دنیا کے مکان و زمان و رائی کی کیفیت سے بالکل مختلف ہے، اس دنیا میں ان چیزوں کے شرط ہونے سے آخرت میں شرط ہونا لازم نہیں آتا ہے، رائی کا حال دار آخرت میں ایسا ہوگا کہ اس کی روح حیوانی میں فراخی و نشادگی پیدا کر دی جائے گی جس سے موجودہ حواس و نیاوی ہزاروں گنا قوی ہو جائیں گے؛ ﴿أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ يَوْمَ يَأْتُونَنَا﴾ جب وہ ہمارے پاس آئیں گے تو کیا خوب سنتے ہوں گے اور کیا خوب دیکھتے ہوں گے ﴿فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾ اس دن کے مقابلے میں دینا کے دن مثل کوٹھری کے اندھیرے معلوم ہوں گے۔ ﴿أَشْرِقْتَ الْأَرْضَ بِنُورٍ رَهْبًا﴾ اور پوشیدہ اعمال و اخلاق جو دنیا میں نظر نہیں آتے ہیں وہ نظر آنے لگیں گے۔ ﴿يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ﴾ اس لئے اس دن کے دیکھنے کو دنیا میں دیکھنے پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے۔

پھر مخلوق کے دیکھنے کے لئے جہت و مکان کی ضرورت ہے، اس لئے کہ یہ خود جہت و مکان کے احاطے میں ہوتے ہیں مگر یہاں پر مخلوق کے دیکھنے کی بحث نہیں ہے، بلکہ خالق کے دیکھنے کی بات ہے جو زمان و مکان اور جہت کے احاطے میں نہیں ہے بلکہ خود ان سب کا احاطہ کئے ہوئے ہے۔ ”واللہ بیکل شیء محیط“

خدا کی رویت بلا کیف کا مطلب: جس طرح مخلوقات کا دیدار جہت و زمان و مکان، شکل

۔ صورت وغیرہ کی کیفیات کے احاطہ کے ساتھ ہوتا ہے، اللہ کا دیدار اس طرح کے احاطہ کے ساتھ نہیں ہوگا اب کس طرح ہوگا اس کا علم نہیں ہے۔

علامہ تفتازانیؒ شرح مقاصد میں تحریر کرتے ہیں: المراد بالروية بلا كيف یعنی خلوها عن الشرائط والکیفیات المعتبرة فی روية الأجسام والأعراض لا بمعنی خلوا الروية أو الرائی أو المرئی عن جمیع الحالات والصفات علی ما فہمہ أرباب الجہالات فیعرضون بأن الروية فعل من أفعال العباد أو کسب من اکسابه فبالضرورة یكون واقعا بصفة من الصفات وکذا المرئی بحاسة العين لا بد أن یكون له کیفیة من کیفیات (۸۷/۲)

عقیدۃ الطحاوی میں ہے: الروية حق لأهل الجنة بغير إحاطة ولا کیفیة کما نطق به کتاب ربنا ”وجوه یومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة“ وتفسیره علی ما أراد اللہ تعالیٰ و علمہ و کل ما جاء فی ذلك من الحدیث الصحیح عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فهو کما قال و معناه علی ما أراد لا ندخل فی ذلك متأولين ولا متوهمين فإنه ما سلم فی دینه إلا من سلم لله عز وجل و لرسوله صلی اللہ علیہ وسلم ورد علم ما اشتبه علیہ إلى عالم لا یصح الإیمان بالروية لأهل دار السلام لمن اعتبرها منهم یوهم أو تأولها بفهم. آگے فرماتے ہیں: ومن لم یتوق النفی والتشبیہ زل ولم یصب التنزیہ یعنی توہم أن اللہ یری علی صفة کذا فیتوهم تشبیہا ثم بعد التوهم أن أثبت ماتوهمه من الوصف فهو مشبه وأن نفی الروية من أصلها من أجل ذلك التوهم فهو جاحد معطل۔

رویت باری کا دوسرا مفہوم: رویت باری کا پہلا مفہوم کہ رویت باری بلا احاطہ و بلا کیف کما یلیق بشانہ ہوگی، یہ سیلف کا قول ہے، خلف تأویل کرتے ہوئے اس کو تجلی پر محمول کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ طرح طرح سے تجلی فرمائیں گے اور طرح طرح کی صورت میں جلوہ فرمائیں گے اور جنتی و اہل محشر اس کو دیکھیں گے مگر تجلی جن کیفیات سے متصف ہے یعنی مکان و جہت، شکل و رنگ کی صفت کے ساتھ، تجلی کی ذات اس سے منزہ و بری ہے تجلی کے مکان و زمان جہت کی قید سے مقید ہونے سے تجلی کی ذات مقید نہیں ہو پاتی جس طرح چھوٹے سے آئینہ میں آفتاب جیسا بھاری طویل و عریض جسم نمایاں ہوتا ہے مگر آئینہ میں وہ مقید نہیں ہو جاتا اور آئینہ کے رنگ سے وہ متصف نہیں ہو جاتا اس لئے کہ تجلی مظہر و نمائش گاہ ہے

تجلی ذات کی صفت نہیں ہوتی ہے بلکہ ذات کے نمایان کرنے کا ذریعہ ہے، رویت باری کی تفسیر تجلی سے کرنے کی تائید بعض احادیث سے ہوتی ہے اس لئے کہ دیدار خداوندی کے لئے خدا کے آنے اور اس کی صورت کا ذکر ہے تو بعض دوسری احادیث میں اس کو تجلی سے تعبیر کیا گیا ہے، مسلم شریف میں ہے: ”فیتجلی لہم یضحک“ اور ”یوم المزیّد“ رویت کے باب میں حدیث جابر میں ”فینکشف لہم تلک الحجب ویجلی لہم فیغشاهم من نورہ شیء“ ہے اور قرآن نے اللہ کے لئے تجلی کو ثابت کیا ہے ”فلما تجلی ربہ للجبل“ اس لیے اس تاویل کو غلط نہیں کہا جاسکتا ہے بعض حضرات کہتے ہیں کہ محشر میں رویت بطور تجلی ہوگی اور جنت میں براہ راست ذات کا دیدار بلا کیف ہوگا جیسا کہ سلف کا قول ہے، مجدد صاحب اسی کے قائل ہیں اور حضرت تھانوی علیہ الرحمہ نے بوادر النواذر میں اسی کو اختیار کیا ہے مگر تجلی والے کہہ سکتے ہیں کہ تجلی کی متعدد قسمیں ہیں: تجلی مثالی، تجلی ذاتی، محشر میں تجلی مثالی ہوگی اور جنت میں تجلی ذاتی ہوگی۔

**تجلی کی وضاحت:** تجلی اللہ کو پہچاننے کے لئے اللہ و بندہ کے درمیان ایک مثال ہوتی ہے، قاضی ثناء اللہ فرماتے ہیں: ”التجلی ظهور الشیء فی المرتبة الثانیة کظہور زید فی المرأة“ تجلی و متجلی میں من وجہ مغایرة اور من وجہ عینیت ہوتی ہے، ابھی ماقبل میں ذکر ہوا کہ تجلی کے زمان و مکان اور جہت شکل و صورت سے مقید ہونے سے ذات متجلی مقید نہیں ہو جاتی ہے، اور تقریب الی الفہم کے لئے آئینہ کی مثال دی گئی تھی، اب کچھ علماء کے اقوال نقل کئے جاتے ہیں، صاحب روح المعانی لکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ جب چاہے جیسے چاہے تجلی فرمائے یہ مظاہر اس کو مقید نہیں کرتے ہیں اور مظاہر میں تجلی کے ثبوت کے لئے قرآنی آیت ان بورک کی تفسیر میں ابن عباس کا قول نقل کیا کہ وہ فرماتے ہیں: ”کان نور رب العالمین فی النار اور ایک روایت میں کان اللہ فی النور و نودی من النور اور مسلم کی روایت میں حجابہ النور آیا ہے یہ تقیید تنزیہہ باری کے منافی تھی تو اس تقیید کی نفی کے لئے اللہ نے فرمایا: ”وسبحان اللہ رب العالمین یا موسیٰ إنه أنا اللہ العزیز الحکیم۔ (النمل) سبحان اللہ عن التقیید بالصورة والمکان والجهة وإن نادیک منها لیکونه مؤصوفا بصفة رب العالمین فلا یكون ظهوره مقیدا له بل هو المنزه عن التقیید فی الظهور یا موسیٰ إنه المنادی المتجلی أنا اللہ العزیز الحکیم فلا أتقید بعزتی ولکنی الحکیم فاقتضت

حکمتی الظهور والتجلی فی صورة مطلوبک. شیخ کورانی شرح عقیدۃ القشاشی میں رویت باری کی بحث میں لکھتے ہیں: إن الله يرى بلا كيف معناه أنه تعالى لا يتقيد بكيف يقتضيه مظهر التجلی لا أنه لا يتجلی فی مظهر له كيف فإن هذا مع أنه لا یصح لم یلزمه أهل السنة. قال العلامة التفتازانی فی شرح المقاصد المراد بالروية بلا كيف بمعنى خلوها عن الشرائط والكيفيات المعتبرة فی روية الاجسام والاعراض لا بمعنى خلو الروية أو الرائی أو المرئی عن جميع الحالات والصفات علی ما يفهمه ارباب الجهالات. ومنتور میں حضرت انس رضی اللہ عنہ سے ”وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة“ کی تفسیر میں مرفوعاً نقل ہے: قال ينظرون إلى ربهم بلا كيفية ولاحد محدود ولاصفة معلومة. اس میں حد محدود کی نفی ہے جس میں وہ منحصر ہو، شاہ اسماعیل شہید عبقات میں تحریر کرتے ہیں کہ تجلی کے واسطے سے متجلی کو جو احکام ثابت ہوتے ہیں بظاہر وہ اس سے متصف نظر آ رہا ہے مگر متصف نہیں ہے بلکہ اس سے مبرا و منزہ ہے جیسے کسی نے لال رنگ کی عینک لگا رکھی ہو اور اس سے آفتاب کو دیکھ رہا ہے تو بلا شک و شبہ وہ آفتاب کو لال دیکھتا ہے اور آفتاب ہی کی دید ہو رہی ہے عینک اور اس کے شیشہ کی نہیں مگر اس وقت یہ بھی صادق ہے کہ آفتاب لال و سرخ نہیں ہے اسی طرح متجلی محل حوادث نہیں ہوتا پھر بھی بواسطہ تجلی نو بہ نوا حکام کے صدور کی نسبت بھی صحیح ہے، جیسے زمین و آفتاب کے درمیان سرخ رنگ کا شیشہ حائل ہو جائے تو آفتاب کی شعاعیں سرخ ہو جائیں گی بلا شبہ سرخی آفتاب کی شعاعوں ہی کی ہے حالانکہ اب بھی آفتاب کی شعاعیں اسی طرح سفید و چمکدار ہیں، تجلی و متجلی کے درمیان تغایر ثابت کرتے ہوئے لکھتے ہیں: فنزاهة المتجلی عن الاحکام الثابتة له بواسطة التجلی وتلبسه بها معا فی زمان واحد وهو زمان التجلی لا کنزاهة المبعروض عن العوارض فی مرتبة الذات وتلبسه بها فی مرتبة العوارض مثل قولنا الجسم ليس باسود أى فی مرتبة ذاته واسود فی مرتبة عوارضه إذ هذه النزاهة تعمل من تعاملات العقل وتلك واقعية لا مجال للعمل فيه وما مثله الا كزجاجة حمراء حين وضعتها علی العين فلا جرم أنك ترى الشمس حمراء بلا مریة والمرئی هو الشمس دون الزجاجة مع أنها یصدق علیها أنها لیست بأحمر ومن وجوه المغایرة أن کون المتجلی فی حد ذاته مما لا یمکن أن یکون محلاً للحوادث

وموردا للتغیر لا ینافی ثبوت الأحکام المتجددة له و صدور الآثار الحادثة منه بحسب التجلی کزجاجة حمراء حالت بین الشمس والأرض فصارت الشمس ذات شعاع أحمر بعد ما لم نكن ولا يشك أخذ أن الشعاع الأحمر إنما هو للشمس دون الزجاجة مع أنها باقية علی شروقها و بياضها هذا هو الجمع بین التشبيه والتنزیه۔

تجلی و متجلی دونوں من وجہ عین و من وجہ غیر ہیں اس لئے کہ جس کسی کو آئینہ میں آفتاب نظر آتا ہے تو ہر شخص یہی کہتا ہے کہ میں نے آفتاب کو دیکھا پھر عینیت اور مغایرة کی وجہ کو تفصیل سے بیان کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ دو چیزوں کے درمیان نسبت کبھی اس طرح کی ہوتی ہے کہ ایک میں منشاء پایا جاتا ہے اور دوسرے میں اس کے آثار پائے جاتے ہیں جیسے غلام و مولیٰ کے درمیان نسبت اس طرح کی ہے کہ غلام خریدتا ہے غلام کو کوئی چیز ہبہ کی جاتی ہے مگر مالک مولیٰ ہوتا ہے منشا ملک غلام میں موجود ہے وہ مشتری اور موہب لہ ہوتا ہے، مگر اس کے آثار ملکیت مولیٰ میں ہوتے ہیں یہی نسبت وکیل موکل رسول و مرسل میں ہے اسی طرح کی نسبت نفس اور اس کے قوی کے درمیان ہے کہ صوۃ علمیہ و منشاء علم ذہن میں ہے مگر عالینیت کی نسبت نفس کو حاصل ہوتی ہے۔

کبھی دو چیزوں کے درمیان اس طرح کی نسبت ہوتی ہے کہ ایک کی دلالت دوسرے پر بداہۃ ہوتی ہے یعنی محض ایک کے ادراک سے بلا غور و فکر دوسرے کی طرف ذہن منتقل ہو جاتا ہے دوسرے کے ادراک کے لئے مستقل توجہ کی ضرورت نہیں پڑتی؛ بلکہ ایک ہی طرف کی توجہ دوسری طرف سرایت کرتی ہے جیسے سونے والا خواب میں کسی شخص کو دیکھتا ہے تو اس صورت سے اس کی ذات کی طرف ذہن منتقل ہو جاتا ہے، زید کے نوٹو و شکل سے زید کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے، پہلی نسبت کا نام اضمحلالی نسبت اور دوسری نسبت کا نام محاکاتی نسبت ہے، جن دو چیزوں میں یہ دونوں نسبت جمع ہو جائیں کہ ان میں باہم اضمحلال کی بھی نسبت ہے اور محاکات کی بھی نسبت ہے وہی مادہ تجلی ہوتا ہے پہلی نسبت کے اعتبار سے دونوں میں مغایرت ہے اس لئے کہ تجلی میں منشاء پایا جاتا ہے اور متجلی اس سے منزہ و مبرکی ہوتا ہے اور یہ منزہ اور مبرکی ہونا واقعی ہوتا ہے جیسا کہ ماقبل میں مثالوں سے واضح ہوا، اور دوسری نسبت سے باہم عینیت و اتحاد ہوتا ہے خاص طور سے جب متجلی نے اس کو اپنی پہچان کا ذریعہ بنایا اور اس کے ذریعہ اوامر و نواہی رضاء و ناراضگی کا اظہار کرتا ہے، اس وقت تو خود متجلی چاہتا ہے کہ متجلی لہ کے پیش نظر عینیت و اتحاد

کی نسبت ہو جب متجلی کسی مکان خاص میں یا زمان مخصوص میں یا کسی مخصوص شکل سے متجلی ہوا تو متجلی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے یہی کہا جائے گا کہ یہ فلاں مکان میں جلوہ افروز ہے فلاں شخص کے ساتھ ہے۔ اگر کسی کے پاس بادشاہ کا خط پہنچے جس میں کچھ ہدایات درج ہوں اور وہ کہنے لگے کہ یہ تو بادشاہ کا حکم نہیں ہے اس لئے کہ اس کا حکم تو وہ کلام ہے جسے بادشاہ نے ارشاد فرمایا یہ تو نقوش ہیں جو کاغذ پر لکھے گئے ہیں یہ خود حکم نہیں ہے یہ تو متعلقات حکم ہیں تو ایسا شخص نافرمان تصور ہوگا۔ إذا سیأل سائل أن التجلی عین المتجلی أو غیره فتقول إن أردت بالتجلی ما یتوجه إلیه المتجلی له ویشیر إلیه وما یتیند إلیه الأحکام والآثار فهو عین المتجلی وإن أردت به ما یمتاز هذا الظهور عن غیره من الظهورات فهو غیر المتجلی لكن الغیرية استترت وانقهرت تحت ارادة المتجلی أن يجعله عنزانا لنفسه۔

**ایک نفیس تنبیہ:** يجب على المستبصر حين خوضه فی إلهیات الشرع أن يجعل نصب عينیه أن لثبوت الأحکام وصدق المشتقات على ذات ما نحوین نحو معتاد مشهور و هو قیام المناشی بنفس الذات فلا يكون تقدم الذات على ما ثبتت لها إلا تقدم المعارض على المعارض ونحو غیر معتاد و غیر مشهور و هو قیام المناشی بالتجلی فیکون تقدم الذات على ما ثبت لها وتجردھا عنها واقعنا وإطلاق المشتقات على الذات بحسب كل من النحویین حقيقة وترتب الآثار على كل من النحویین وأفرتام فیجب علیه أن یعتقد أن الرب وتعالی متکلم بالكلام اللفظی وليس کلامه منحصراً فی النفسی فقط وهل معنی التکلم إلا إحداث الكلمات فی التجلی وهل معنی قولنا زید یتکلم إلا أنه یحدث الكلمات فی الحلق واللسان فنسبة الكلام اللفظی إلیه تبارک وتعالی كنسبة کلامنا إلی انفسنا فو رب السماء والأرض إنه لیحق مثل ما أنتم تنطقون، انتهى۔

شاہ ولی اللہ کی تحقیق: شاہ صاحب اپنی کتاب ”العقیدۃ الحسنی“ میں تحریر فرماتے ہیں کہ روایت خداوندی دو طرح متحقق ہوگی۔ (۱) خدا کا انکشاف بلیغ بلا مقابلہ و جہت ولون و شکل کے جو معرفت و علم کی حد سے بڑھا ہوا ہوگا یہی انکشاف بلیغ بمنزلہ روایت کے ہوگا معتزلہ اسی طرح کی روایت کے قائل ہیں مگر



ان کی غلطی یہ ہے کہ رویت کی یہ تاویل کی، پھر رویت کو اسی تاویلی معنی میں منحصر کر دیا جس پر کوئی دلیل نہیں ہے۔ (۲) طرح طرح کی صورتوں اور شکلوں میں تجلی فرمائے گا جس کو لوگ اپنی نظروں سے شکل و صورت رنگ مقابلہ وجہت کے ساتھ دیدار کریں گے جیسا خواب میں نظر آتا ہے، الغرض لوگ دنیا میں جو خواب دیکھتے ہیں وہ بات بیداری میں اپنی آنکھوں سے مشاہدہ کریں گے رویت کا یہ دو مفہوم ہماری فہم میں آرہا ہے۔ اگر اللہ و رسول ﷺ اس سے کسی اور معنی مفہوم کو مراد لیتے ہیں تو ہم اس پر ایمان رکھتے ہیں گو ہماری سمجھ میں نہ آئے۔

هو مرئی للمؤمنین يوم القيامة لوجهين أحدهما ينكشف عليهم انكشافاً بليغاً  
أكثر من التصديق عقلاً كأنه الروية بالبصر إلا أنه من غير موازاة ومقابلة وجهة ولون  
وشكل وهذا الوجه قال به المعتزلة وغيرهم وهو حق وإنما خطاء هم في تأويلهم  
التزوية بهذا المعنى وحصرهم الروية في هذا المعنى، ثانيهما أن يتمثل لهم بصور  
كثيرة كما هو مذکور في السنة فيرونه بأبصارهم بالشكل واللون والمواجهة كما يقع  
في المنام كما أخبر به النبي صلى الله عليه وسلم حيث قال رأيت ربى في أحسن صورة  
فيرونه هناك عياناً ما يرونه في الدنيا مناما وهذا الوجهان نفهم هنا ونعتقدهما وإن  
كان الله ورسوله أراد بالروية غيرهما فنحن آمنّا بمراد الله ورسوله وإن لم نعلم بعينه  
ذلك. (العقيدة الحسنى)

حدیث ابو موسیٰ: جنتان من فضة آیتھما وما فیھما. وجنتان من ذهب و آیتھما وما  
فیھما حماد بن سلمة عن ثابت عن ابی بکر عن ابیہ ابی موسیٰ کی سند سے مرفوعاً منقول ہے جنتان من  
ذهب للمقربین، جنتان من ورق لأصحاب الیمین۔ جس سے معلوم ہوا کہ دو جنت اور اس کے  
رہنے والوں کا مقام اور درجہ اونچا ہے دوسری دو جنت اور اس کے رہنے والوں سے، بایں سبب کہ (۱) پہلے  
ان کا تذکرہ ہے بعد میں دوسرے کا۔ (۲) اسی طرح دونہما جنتان میں دون کا لفظ دوسری جنت  
کے لئے استعمال کیا گیا ہے۔ (۳) پہلی دو جنت کی صفت میں ذواتا عینان بعد کی دوسری دو جنت کی  
صفت میں مدہامتان ہے۔ (۴) پہلی کی صفت میں عینان تجریان دوسری کی صفت میں نضاختان  
ہے اور الجری اقوی من النضج۔ (۵) پہلی کی صفت میں فیھما من کل فاکهة زوجان اور

دوسری کے بارے میں فیہما فاکھة ونخل ورمان ہے۔ (۶) پہلی کی صفت فیہن قاصرات الطرف اور دوسری کی صفت مقصورات ہے قاصرات، مقصورات سے افضل ہیں۔ (۷) پہلی دو جنت کے اوصاف میں لم یطمئنہن انس قبلہم ولا جان کے بعد کائنہن الیاقوت والمرجان۔ کا اضافہ کیا ہے۔ (۸) پہلی جنت کے بارے میں متکئین علی فرش بطائنہا من استبرق ہے اور دوسری جنت کے بارے میں متکئین علی رفرف خضر وعبقری حسان ہے، جس سے پہلے کی فضیلت ثابت ہو رہی ہے کہ استر کا یہ حال ہے تو اوپر کو اس پر قیاس کرو۔ پھر پہلی دو جنت کے اوصاف کے خاتمہ میں هل جزاء الاحسان الا الاحسان ہے کہ اس کے اہل اعلیٰ مراتب کے سب کے سب محسنین ہوں گے۔

جنتان مبتداء محذوف کی خبر ہے اور آیتہما وما فیہما مبتداء من ذهب اور من فضة خبر مقدم ہے، اس لئے کہ ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ کی حدیث جس کو ترمذی نے نقل کیا ہے جس کی تائید ابن عمر رضی اللہ عنہما اور ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی حدیث سے ہوتی ہے کہ جنت کی تعمیر اس طرح ہوئی ہے کہ اس کی ایک اینٹ سونے کی اور دوسری اینٹ چاندی کی ہے، بلکہ ابوسعید کی روایت جس کو بیہقی نے نقل کیا ہے اس میں دیوار کی تصریح ہے اس لئے مکمل چاندی اور مکمل سونے کے برتن وغیرہ ہوں گے خود جنت خالص سونے یا خالص چاندی کی نہ ہوگی۔

”فی جنت عدن“ اصل میں کائنین فی جنت عدن تھا بین القوم موضع حال میں ہے اس لئے کہ وہ ناظرین کا ظرف ہے خدا کا ظرف محل نہیں ہے اور بصورت تجلی دونوں کا ظرف ہو تو بھی کوئی حرج نہیں ہے۔

جنتی جب جنت میں داخل ہو جائیں گے اور اپنے اپنے ٹھکانے پر پہنچ جائیں گے تو دیدار خداوندی کے لئے سارے موانع دور ہو جائیں گے صرف خدا کی عظمت اور کبریائی اس کے دیدار سے مانع ہوگی مگر اللہ تعالیٰ رحمت و اکرام کا معاملہ فرمائیں گے تو یہ مانع بھی دور فرمادیں گے جیسا کہ اس کے بعد حضرت صہیب کی حدیث میں ہے: یقول اللہ ترید شیئاً ازیدکم اس کے بعد فیکشف الحجاب فما أعطوا شیئاً احب الیہم من النظر الی ربہم ہے، اور شاید امام مسلم نے حضرت صہیب کی حدیث کو حدیث ابو موسیٰ کی تفسیر و تشریح ہی کے لئے اس کے بعد ذکر کیا ہے۔

إلا رداء الكبرياء على وجهه ایک حدیث میں الکبرياء ردائی والعظمة إزاری فرمایا گیا ہے، حدیث صہیب میں اسی کو حجاب سے تعبیر کیا گیا ہے کہ وہ حجاب کبریائی ہوگا جس کو تھوڑی دیر کے لئے زائل کر دیا جائے گا۔ ما بین القوم و بین أن ينظروا إلى ربهم إلا رداء الكبرياء على وجهه فی جنة عدن یعنی رداء الکبرياء مانع عن الرؤية فیمن علیہم برفعه فیکشف حجاب الکبرياء لہم فیحصل لہم الفوز بالنظر إلیہ۔

حدیث صہیبؓ: ثابت کے تلامذہ میں تنبا حماد بن سلمہ ہی اس کو مسنداً مرفوعاً نقل کرتے ہیں بقیہ تلامذہ موقوفاً یعنی عبد الرحمان بن ابی لیلیٰ کا قول نقل کرتے ہیں مگر ثقہ کی زیادتی معتبر ہوتی ہے اس لئے یہ حدیث مسند و مرفوع صحیح ہے۔

قال الترمذی فی کتاب التفسیر ۲/۲۴۱ إنما أسنده حماد بن سلمة ورفعه وروی سليمان بن مغيرة هذا الحديث عن ثابت عن عبد الرحمان بن أبي لیلی قوله ولم يذكر فيه عن صهيب عن النبي صلى الله عليه وسلم وقال النووي قال أبو عيسى الترمذی و أبو مسعود الدمشقی و غیر ہما لم یروہ ہکذا مرفوعاً عن ثابت غیر حماد بن سلمة ورواه سليمان بن المغيرة وحماد بن زيد وحماد بن واقد عن ثابت عن ابن أبي لیلی من قوله ليس فيه ذكر النبي صلى الله عليه وسلم ولا ذكر صهيب قال النووي: وهذا الذي قاله هؤلاء ليس بقادح في صحة الحديث فقد قدمنا في الفصول أن المذهب الصحيح المختار الذي ذهب إليه الفقهاء وأصحاب الأصول والمحققون من المحدثين وصححه الخطيب البغدادي أن الحديث إذا رواد بعض الثقات متصلاً وبعضهم مرسلاً وبعضهم مرفوعاً وبعضهم موقوفاً حكم بالمتصل وبالمرفوع لأنهما زيادة ثقة وهي مقبولة عند الجماهير من كل الطوائف. والله أعلم. ۱۰۰/۱۔

باب "ابتلاء اللہ المؤمنین بتجلیاتہ، ثم نجاتهم"

حدیث ابی ہریرہؓ، و ابی سعید الخدری رضی اللہ عنہما

حدیث ابو ہریرہؓ: هل تضارون فی القمر لیلة البدر هل تضارون فی الشمس لیس

دونہا سحاب۔ وفی حدیث ابی سعید: هل تضارون فی رؤیة الشمس فی الظہیرة صحواً  
 لیس معہا سحاب وهل تضارون فی رؤیة القمر لیلة البدر صحوا لیس فیہا سحاب قالوا  
 لا یارسول اللہ قال: ماتضارون فی رؤیة اللہ یوم القیامة إلا کما تضارون فی رؤیة أحدهما۔  
 تضارون: (۱) بضم التاء وبتشدید الراء من باب المفاعلة من الضرر أى: لا یضر  
 بعضکم بعضاً بمزاحمة ولا بمضائقة ولا بمدافعة ولا بتکذیب ولا بمخالفة فیکذبه  
 وینازعه ویزدحم علیہ فیضر بعضکم بعضاً بذلك۔ (۲) وبضم التاء وتخفیف الراء من  
 الضیر وهو بمعنی الضر ضاره ویضیره کذا، أى أضربه۔ قال النووی معنی المشدّد  
 هل تضارون غیر کم فی حالة الرؤیة بزحمة أو مخالفة فی الرؤیة أو غیرها لخفائه۔ کما  
 تفعلون أوّل لیلة من الشهر ومعنی المنخف هل یلحقکم فی رؤیتہ ضیر وهو الضرر۔  
 کیا تم ایک دوسرے کو تکلیف دیتے ہو چودھویں رات کے چاند دیکھنے میں اڑدھام و بھیڑ کی وجہ سے یا  
 تکلیف ہوتی ہے تم کو جیسے پہلی تاریخ کے چاند دیکھنے میں، تکلیف دیتے ہو یا تکلیف میں ہوتے ہو  
 اڑدھام و بھیڑ کی وجہ سے اس کے نمایاں نہ ہونے سے، یاد دیکھنے میں ایک دوسرے کی تکذیب و مخالفت  
 کی وجہ سے۔

فإنکم ترونہ كذلك: فیہ تشبیہ الرؤیة بالرؤیة لا تشبیہ المرئی بالمرئی۔

هل تضارون فی رؤیة الشمس فی الظہیرة صحوا لیس معہا سحاب هذا نص  
 واضح أن المراد إثبات رؤیة البصر وتحقیقہا ولا یحتمل هذا النص أن یكون معناه إنکم  
 تعلمون ربکم کما تعلمون القمر لیلة البدر والشمس فی الظہیرة لیس دونہا سحاب۔  
 مشبہ بہ میں شمس و قمر جمع کرنے کی وجہ: اللہ تعالیٰ کی تجلیات کے متنوع ہونے کی طرف اشارہ  
 ہے جس طرح نور شمس کا جلوہ چاند میں ہے جس کو اہل علم اور اہل تجربہ جانتے ہیں عوام اس سے بے  
 خبر ہوتے ہیں مگر جب وہ دن میں براہ راست جلوہ دکھاتا ہے تو عام و خاص سب اس سے واقف ہو  
 جاتے ہیں اسی طرح اللہ تعالیٰ نے پہلے اپنا جلوہ ایسی صورت میں دکھلایا کہ عام لوگ اس کو نہ پہچان سکے،  
 دوبارہ صورت معروفہ میں اپنا جلوہ دکھلایا تو سب لوگ پہچان گئے۔

یجمع اللہ الناس یوم القیامة فیقول من کان یعبد شیئاً فلیتبعہ: میدان محشر چٹیل اور

برابر ہو، ہموار ہوگا اس میں سارے لوگ جمع ہوں گے اور ایک مدت مدید تک جمع رہیں گے اور بہت مراحل کے بعد من کان یعبد شیئاً فلیتبعہ کا اعلان ہوگا۔

ابو ہریرہ کی روایت یوم یقوم الناس لرب العالمین کی تفسیر میں ہے قال مقدار نصف یوم من خمسين الف سنة ذلك على المؤمن كتدلى الشمس إلى أن تغرب أخرجه أبو یعلی وصححه ابن حبان وأخرج أحمد وابن حبان نحوه من حديث أبي سعيد (فتح الباری) مقدار بن اسود کی حدیث مسلم میں ہے: تدنى الشمس يوم القيامة من الخلق حتى تكون منهم كمقدار ميل فتكون الناس على مقدار اعمالهم فى العرق. اور عقبہ بن عامر کی حدیث أخرجه الحاكم، فمنهم من يبلغ عرقه عقبه ومنهم من يبلغ نصف ساقه ومنهم من يبلغ ركبته ومنهم من يبلغ فخذه ومنهم من يبلغ خصرته ومنهم من يبلغ فاه وأشار بيده فالجمها فاه ومنهم من يغطيه عرقه وضرب بيده الرأس. اور ابو ہریرہ کی حدیث بیہقی کی کتاب البعث میں ہے: يحشر الناس قياماً أربعين سنة شاخصة أبصارهم إلى السماء فيلجمهم العرق من شدة الكرب. پریشان ہو کر لوگ کہیں گے یارب ارحمنى ولو إلى النار. أخرجه ابن حبان عن ابن مسعود وصححه. اس کے بعد اللہ تعالیٰ کچھ لوگوں کے قلوب میں الہام کرے گا کہ وہ لوگ اللہ کے دربار میں کسی کے ذریعہ سفارش کرائیں تاکہ اس مصیبت سے نجات پائیں، فیلهمون لذلك فيقولون لو استشفعنا إلى ربنا عن رجل فيريحنا من مكاننا. جس کی وجہ سے حضرت آدم علیہ السلام سے حضرت عیسیٰ علیہ السلام تک ہر ایک کے پاس جائیں گے یہاں تک کہ نوبت حضرت محمد ﷺ تک آئے گی اور آپ مخلوقات کے حساب و کتاب اور ان کے بارے میں فیصلہ کے لئے اللہ سے سفارش کریں گے۔

ابن عمر کی حدیث بخاری کتاب الزکاة باب من سأل الناس تكثرًا ۱/ ۱۹۹ میں ہے۔ فیشفع ليقضى بين الخلق فيمشي حتى يأخذ بحلقة الباب فيومئذ يبعثه الله مقاماً محموداً يحمده أهل الجمع كلهم. اور عرض و میزان اور تطایر صحف کا وقوع ہوگا پھر اعلان ہوگا أليس عدل منى إليكم أنه خلقكم وصوركم ورزقكم ثم توليتم غيره إن يولى كل عبد منكم ما كان تولى قال فيقولون بلى. اس کے بعد حکم ہوگا، من كان يعبد شيئاً فليتبعه. جن

غیر اللہ کی عبادت کی جاتی تھی وہ سب سامنے آئیں، جماد، حیوان، شیطان پھر وہ اور ان کو پوجنے والے جہنم میں داخل کئے جائیں گے۔ ابوسعید کی حدیث میں يتساقطون فی النار ہے، البتہ جس غیر اللہ کی عبادت کی جاتی تھی اور وہ اس کو ناپسند اور برا سمجھتے تھے جیسے حضرت عزیر اور حضرت عیسیٰ وغیرہ، وہ اس سے مستثنیٰ ہوں گے، حضرت ابوسعید کی روایت مسلم میں ہے: حتی إذا لم یبق إلا من کان یعبد اللہ من بر و فاجر و غیر اهل الكتاب. پھر یہود و نصاریٰ کو پکارا جائے گا اور ان کے سامنے جہنم لائی جائے گی اور وہ چمکتی ریت کی طرح معلوم ہوگی، وہ پیاس سے پانی مانگیں گے ان کو اس کی طرف اشارہ کیا جائے گا وہ لوگ اس میں جا کر گر پڑیں گے، چوں کہ یہود و نصاریٰ دنیا میں ضلالت و گمراہی میں سرگرداں تھے، اور اپنے کو ہدایت پر سمجھ رہے تھے، اس لئے محشر میں بھی ان کے ساتھ اسی طرح کا معاملہ کیا جائے گا۔

الطواغیت جمع الطاغوت کل ما عبد من دون اللہ. (نووی ۱/۱۰۰) کل طاغ طغی علی اللہ.

وتبقى هذه الأمة فيها منافقوها : اور ابوسعید خدری کی روایت میں حتی إذا لم یبق إلا من کان یعبد اللہ من بر و فاجر سے معلوم ہوتا ہے کہ هذه الأمة سے تمام موحدين مراد ہیں صرف امت محمدیہ مراد نہیں ہیں۔

فیأتیہم اللہ فی صورة غیر صورته التی يعرفون فیقول أنا ربکم فیقولون نعوذ باللہ منک. اور ابوسعید خدری کی روایت میں ہے کہ أتاہم رب العالمین فی أدنی صورة من التی راوه فیہا قال فماذا تنتظرون تبع کل أمة ما كانت تعبد قالوا یا ربنا فارقنا الناس فی الدنیا افقر ما کنا إلیہم ولم نصابہم فیقول أنا ربکم فیقولون نعوذ باللہ منک لا تشرك باللہ شیئا مرتین أو ثلاثا حتی أن بعضهم لیکاد أن ینقلب. اور بخاری میں ابوسعید خدری کی حدیث کے الفاظ: فیقال لهم ما یحسبکم وقد ذهب الناس فیقولون فارقناهم ونحن أحوج منا إلیہ الیوم وإننا سمعنا منادی ینادی لیلحق کل قوم بما کانوا یعبدون وإنما تنتظر ربنا قال فیأتیہم الجبار فی صورة غیر صورته التی راوه فیہا أول مرة فیقول أنا ربکم فیقولون أنت ربنا فلا ینکلمہ إلا الانبیاء فیقول هل بینکم و بینہ آية



نہضو نہ فیقولون الساق فیكشف الساق فیسجد له کل مؤمن. اور ترمذی میں ابو سعید کی روایت کے الفاظ: ویسقی المسلمون فیطلع علیہم رب العالمین فیقول الا تبعون الناس فیقولون نہوذ باللہ منک ونعوذ باللہ منک اللہ ربنا وھذا مکاننا حتی لری ربنا وھو یأمرھم ویثبتھم ثم یتواری ثم یطلع علیہم فیعرفھم لنفسھم یقول انا ربکم فاتبعونی فیقوم المسلمون.

ان تمام روایتوں کے مجموعے سے معلوم ہوتا ہے کہ جب سرف مسلمان اور منافق رہ جائیں گے تو اللہ ایک تجلی فرمائیں گے جس کو وہ پہچان نہیں سکیں گے، اور اللہ کہے گا کہ یہاں سے سب لوگ چلے گئے تم لوگ کیوں نہیں جاتے ہو، جاؤ، وہ لوگ کہیں گے کہ وہ لوگ چلے گئے تو اچھا ہوا، کیوں کہ ہم دنیا میں اطاعت خداوندی کی وجہ سے ان سے الگ تھلگ رہے جبکہ وہاں پر ہم اپنی معاش اور دیگر دنیاوی ضروریات کی وجہ سے ان لوگوں کے ساتھ رہنے کے زیادہ محتاج تھے تو اب کیوں ان کے ساتھ ہو جائیں گے، ہم نے اعلان سنا ہے کہ جو جس کی عبادت کرتا ہے اس کے ساتھ جائے اس لئے ہم کو اپنے اللہ کا انتظار ہے وہ فرمائے گا میں تم لوگوں کا رب ہوں وہ لوگ انکار کریں گے اور کہیں گے ہم اپنے رب کا کسی کو شریک نہیں ٹھہراتے، اس طرح تین بار سوال و جواب ہوگا جس سے قریب تھا کہ بعض لوگ بھٹک جاتے اور اس کے رب ہونے کا اقرار کر لیتے مگر اللہ تعالیٰ ان کو حق پر جمادے گا۔ یا امرھم ویثبتھم سے اس طرح کی بات سمجھ میں آرہی ہے، وہ برابر کہتے رہیں گے کہ ہم اللہ کے انتظار میں ہیں جب وہ آئے گا تو ہم اس کو پہچان لیں گے اور اس کے ساتھ جائیں گے، تب ان سے سوال کرے گا کہ اس کی کوئی علامت بھی ہے جس سے تم لوگ پہچان سکو وہ لوگ کہیں گے کہ ہاں فرمائے گا کہ وہ علامت کیا ہے وہ لوگ کہیں گے کہ ساق کا انکشاف، اس وقت اللہ تعالیٰ ساق کھولیں گے اور اس کو ظاہر کریں گے اور جانی پہچانی صورت میں تجلی فرمائیں گے جس کو وہ لوگ پہچان لیں گے پھر اس کے ساتھ ہو لیں گے۔

ابو ہریرہ کی روایت میں: فیاتیہم اللہ فی صورة غیر صورته التی یعرفون فیقول انا ربکم. اور ابو سعید کی حدیث میں: اناہم رب العالمین فی ادنی صورة من التی راوہ فیھا. اس کے بعد ابو ہریرہ کی حدیث میں ہے: فیاتیہم اللہ فی صورة التی یعرفون فیقول انا ربکم فیقولون انت ربنا. اور ابو سعید کی روایت میں ہے: قد تحول فی صورته التی راوھا فیھا اول

مرة فقال أنا ربکم فيقولون أنت ربنا. اور ترمذی میں ابوسعید کی روایت: ثم يتواری ثم يتطلع عليهم فيعرفهم نفسه ہے۔

ابوسعید کی روایت میں ہے کہ پہلے علامت کا سوال کر کے علامت کو ظاہر کرے گا جس کو دیکھ کر سارے مسلمان سجدے میں چلے جائیں گے اور منافق کی پیٹھ مثل تختہ کے ہو جائے گی جس سے سجدہ نہیں کر پائیں گے، اور مسلمان سجدہ سے سر اٹھائیں گے تو دیکھیں گے کہ: قد تحول فنی صورته التي رأوه أول مرة اور اس کے اللہ ہونے کا اقرار کریں گے۔

يتبع لفظه خبر معناه أمر أي قلنا لكم ليتبع كل أمة ما كانت تعبد فبعضكم اتبع ما عبده فلم انتم لا تتبعونه. حدیث ابوسعید قالوا یا ربنا فارقنا الناس فی الدنيا أفقر ما كنا إليهم ولم نصاحبهم وہ لوگ کہیں گے اے ہمارے رب ہم دنیا میں ان لوگوں سے الگ رہے اور ان کے ساتھ نہیں تھے جب کہ ہم ان لوگوں کے بہت محتاج تھے یعنی اپنی معاش کے واسطے ان لوگوں سے دوستی اور ملنے کی ضرورت تھی اس وقت تو ان سے نہیں ملے، تو اب تو ہم کو ان کی کوئی ضرورت بھی نہیں، تو کیوں کر ان کے ساتھ جائیں، فيقول أنا ربکم فيقولون نعوذ بالله منك لا نشرك بالله شيئا پھر وہ فرمائے گا کہ میں تمہارا رب ہوں تو وہ لوگ کہیں گے نعوذ بالله منك اللہ کے ساتھ ہم کسی کو شریک نہیں کرتے، یہاں اعتراض ہوتا ہے کہ پہلے یا ربنا کہا اور جب وہ خود کہتا ہے کہ أنا ربکم تو انکار کرتے ہیں امام نووی کہتے ہیں: یا ربنا سے اس صورت ظاہرہ کو خطاب نہیں کیا ہے بلکہ اپنے رب حقیقی سے دعاء و تضرع ہے کہ اس مصیبت کو دور کرے معنی قولهم التضرع إلى الله في كشف هذه الشدة عنهم۔

ساق اور كشف ساق: قرآنی آیت یوم یکشف عن ساق ویدعون إلى السجود کی تفسیر میں ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کی روایت میں نور عظیم یخرون له سجدا ہے، رواہ أبو یعلیٰ وفيه رجل مبهم (ابن کثیر ۴/۴۰۹)

لفظ ید اور وجہ کی طرح لفظ ساق بھی ہے جس سے کوئی خاص صفت یا کوئی خاص حقیقت مراد ہے حقائق الہیہ میں سے، جس کو کسی مناسبت سے ساق سے تعبیر کیا گیا ہے۔

پہلی صورت کا انکار اور دوسری صورت پر ایمان کی وجہ: حضرت تھانویؒ بواہر النور

میں لکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کو ان کی توحید و شرک سے بیزاری کا امتحان لینا تھا اس لئے اللہ ان کی جانی پہچانی صورت سے اعلیٰ صورت میں تجلی نہیں فرمائیں گے اس لئے کہ ہر مؤمن کا یہ اعتقاد ہے کہ اللہ میرے اعتقاد سے کم نہیں ہے اور یہ کسی کا اعتقاد نہیں ہوتا ہے کہ میرے اعتقاد سے فوق بھی نہیں ہے پس اگر اس سے اعلیٰ صورت میں تجلی فرماتے تو ان لوگوں کو یہ احتمال ہوتا کہ شاید یہ تجلی ربانی ہے اور اس کی نفی نہ کرتے اور امتحان حاصل نہ ہوتا اور جب پہلی مرتبہ ایسی صورت میں تجلی فرمائیں گے جو اس صورت سے ادنیٰ ہوگی جس صورت سے پہلے معرفت حاصل تھی تو انکار کریں گے، نووی نے کہا ہے کہ ان لوگوں کے انکار کی وجہ شاید یہ ہے کہ جس وصف سے حق تعالیٰ کی ان کو دنیا میں معرفت حاصل ہے وہ بھی تجلی مثالی ہی ہے جو اذہان مختلفہ میں اوضاع مختلفہ پر ہے اور یہ تجلی مثالی ذہنی اس وقت کی تجلی مثالی محشری پر منطبق نہیں ہوگی جیسا کہ رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد دال ہے: فی أدنی صورة من التي رأوه إلخ (نووی ۱/۱۰۰) اور اس تغایر کی حکمت شاید امتحان ہو یعنی ان کے ایمان اور دعویٰ توحید کا، پس ان کے امتحان کے لئے ان کی صورت ذہنیہ سے مغایر صورت میں اللہ نے تجلی فرمائی اور اس کے ساتھ ان میں اس کا علم ضروری پیدا نہیں فرمایا کہ یہ تجلی ربانی ہے پس جب انھوں نے اس صورت کا انکار کیا تو ان کے دعویٰ توحید کا صدق ظاہر ہو گیا پھر دوبارہ ایسی صورت میں تجلی فرمائیں گے جس پر ان کو پہلے سے معرفت حاصل تھی، حضرت تھانویؒ فرماتے ہیں کہ میں جو سمجھا ہوں وہ یہ ہے کہ اس انتقال کی حقیقت اس کا صورت مثالیہ میں ظہور ہے جس کے ذریعہ وہ لوگ حق تعالیٰ کو اس سے قبل دنیا میں پہچانتے تھے اور تجلیات مثالیہ میں ایسا انتقال ایک سے دوسرے کی طرف جائز ہے اور یہ صورت مثالیہ اگرچہ واحد بال شخص ہوگی لیکن ممکن ہے کہ ابصار مختلفہ میں حسب تصورات مختلفہ مختلف اطوار میں نظر آئے، پس یہ اشکال نہیں ہوگا کہ تصورات مختلفہ صورت متعینہ پر کیسے منطبق ہوں گے۔

اور اس کی وجہ حضرت شاہ اسماعیل شہیدؒ عبقات میں تحریر فرماتے ہیں کہ اللہ کی تجلیات کی مختلف قسمیں ہیں، جب متجلی اس تجلی کو اپنی معرفت کا عنوان قرار دے تو اس وقت اس کو پہچاننا اور اس کا اقرار کرنا اور اس کے ذریعہ اس کے اوامر و نواہی کو تسلیم کرنا اور اس کی فرماں برداری ضروری ہوتی ہے، اور اگر اس نے اس کو اپنی معرفت کا عنوان نہیں ٹھہرایا ہے تو عام لوگوں کو اس کا عنوان ٹھہرانا اور اس تجلی کے ذریعہ جو اوامر و نواہی ہو رہے ہیں ان کی اطاعت ممنوع ہے جس طرح انسانی کلام خدا کا مخلوق اور خود

کلام لفظی بھی مخلوق ہے مگر اللہ نے اپنے کلام کو اپنے احکامات اور اپنی رضا و ناراضی کا عنوان قرار دیا ہے اس لئے اس کے ذریعہ اس کی رضا و ناراضی کو جاننا اور اس پر عمل کرنا ضروری ہے اور انسانی کلام کو اپنی رضا و ناراضی اور اوامر و نواہی کا عنوان نہیں ٹھہرایا ہے تو اس کے ذریعہ اس کو معلوم کرنا ممنوع ہے یہی حال تجلیات کا ہے۔ اعلم أن التجلی يجب به معرفة المتجلی وإطاعة ما القی بواسطته لأنه نسبه إلى نفسه وجعله مظهرًا لرضاه وسخطه دون غيره من المظاهر وإن كان اتم ادغایته أن يكون عنوانا له وحاکیا عن بعض صفاته مظهرًا لافعاله ولا شك أن معنى الاطاعة هو موافقة الامر لا الإقتداء بالافعال والتشبه فی الأوصاف ألیس أن من تشبه بالسلطان فی لبس التاج والجلوس على السریر لا یسمى مطيعا بل عاص يجب قتله ومن المظاهر لا يجوز جعله عنوانا لمعرفة المتجلی للاكثر وأما جوازها للمصطفین فهو خارج عما نحن فیہ وهو ما يكون حاکیا لما قصد ستره كما إذا أراد الملك امتحان خراسه ففعل من الحركات ما يفعله اللصوص وحكت الصورة المنطبعة تلك الحركات فلا يجوز لأحد أن يجعل تلك الصورة حينئذ عنوانا له وأن يعرفه بها بما تحكيه والا لبطل حكمة الامتحان. انتهى

حتیٰ أن بعضهم لیکاد أن ینقلب: بعض جو پھسلنے کے قریب ہو گئے وہ کون لوگ تھے تو ممکن ہے کہ وہ منافقین ہوں اور یہ بھی احتمال ہے کہ عوام مسلمین میں سے جن کو ایمان میں رسوخ نہیں تھا وہ ہوں۔ کیا صورت کا انکار سب نے کیا؟ عبارت سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ سب نے انکار کیا مگر محی الدین ابن عربی اور سیدی عبدالعزیز الدباغ کی رائے ابریز میں منقول ہے کہ خواص پہلی تجلی میں بھی خدا کو پہچان گئے تھے مگر خدا کی منشاء اس کو اپنا عنوان بنانا نہیں تھا بلکہ امتحان لینا تھا اس لئے وہ لوگ خاموش رہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ انار بکم انھوں نے سنا ہی نہ ہو، کیونکہ قیامت کے دن سب امور خرق عادت کے طور پر ہوں گے ایک کو آواز سنائی دے گی اور وہیں پر دوسرا موجود شخص اس کو وہ آواز نہیں سنائی دے گی یہی حال دیکھنے کا بھی ہوگا۔ شاہ اسماعیل شہیدؒ نے مدلل طور سے بیان کیا ہے کہ خواص کو معلوم ہوگا مگر بتانا ممنوع ہوگا اس لئے نہیں بتائیں گے۔

کیا اس سے پہلے خدا کا دیدار ہوا تھا؟ فیأتیہم اللہ فی صورة غیر صورته التي

يعرفون يا في أدنى صورة من التي راوه فيها. پھر دوبارہ: فيأتهم الله في صورته التي يعرفون. یہ کلام تو بظاہر اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ انھوں نے اس سے پہلے خدا کو دیکھا ہے مگر اس باب میں کوئی روایت نہیں ملتی ہے بعض لوگ کہتے ہیں کہ 'الست بربکم' کے جواب میں جب اقرار کیا تھا اس وقت خدا کا دیدار بھی ہوا تھا مگر جب دنیا میں آئے تو ان کے ذہنوں سے محو کر دیا گیا اب محشر میں یاد آئے گا۔ اور بعض علماء کہتے ہیں میدانِ محشر میں اللہ تعالیٰ جب حساب و کتاب کے لیے آیا تھا اس وقت دیکھا تھا حافظ ابن حجر فتح الباری کتاب التوحید میں ذکر کرتے ہیں: يحتمل أن يشير بذلك إلى ما عرفوه حين أخرج ذرية آدم من صلبه ثم انساهم ذلك في الدنيا ثم يذكروهم بها في الآخرة بعض دوسرے علماء لکھتے ہیں کہ دنیا میں جن اوصاف سے ان کو خدا کی پہچان حاصل تھی وہ مراد ہے یعنی وہ رویت بمعنی معرفت مراد لیتے ہیں، اور صورت بمعنی صفت ہے۔ قال النووي فيتجلى الله لهم عليه بالصفة التي يعلمونها ويعرفونه بها.

صورت، اتیان، ساق متشابہات کے قبیل سے ہیں: انسان کے ذہن و خیال میں جو تصورات و خیالات آتے ہیں اہل لغت انھیں کے لئے الفاظ وضع کرتے ہیں، اور جس کی ذات و صفات اور حقائق کا علم نہیں ہے لغت و زبان اس کے بیان سے قاصر ہے لہذا خدا کی ذات و صفات کے لئے لغت و زبان میں جو لفظ بھی استعمال کیا جائے گا وہ لفظ اس کی حقیقت کے بیان سے قاصر رہے گا اسی لئے کہا جاتا ہے اللہ کے لئے علم ہے مگر ہمارے علم کی طرح نہیں، قدرت ہے مگر ہمارے قدرت کی طرح نہیں، اس کے لئے ید ہے مگر ہمارے ید کی طرح نہیں، اس کے لئے استواء ہے مگر ہمارے استواء کی طرح نہیں مگر اس کے باوجود خدا کی بعض صفات ایسی ہیں جن کو بندہ کی صفات سے یک گونہ مشابہت ہے اس لئے کہ وہ صفات اپنے معنی متبادر اور حقیقی معنی کے اعتبار سے مادیت کے مقتضی نہیں ہوتے جیسے علم و قدرت، اور بعض صفات و افعال ایسے ہیں جن کو ہمارے صفات و افعال سے کسی طرح بھی مناسبت نہیں ہے، اس لیے کہ وہ اپنے حقیقی مفہوم اور متبادر معنی کے اعتبار سے مادیت کے مقتضی ہیں، جیسے سمع، بصر، رخل، قدم، ساق، صورت اتیان، بجی وغیرہ جس کی وجہ سے اس طرح کی صفات و افعال کو متشابہات میں شمار کیا جاتا ہے۔

متشابہات کے بارے میں سلف و خلف کا مذہب: تمام اہل سنت والجماعت سلف و خلف

متفق ہیں کہ اللہ تعالیٰ اجسام کی صفات اور حدوث کے اوصاف سے مبرا اور منزہ ہے تفسیر مظہری میں ہے:  
أجمع أهل السنة من السلف والخلف على أن الله منزّه عن صفات الاجسام وسمات  
الحدوث. مگر اس کے بعد سلف و خلف میں اختلاف ہو گیا۔

اکثر سلف کا مذہب: اس کے ظاہری اور متبادر معنی جو مستلزم حدوث و تجسم ہیں اس کی نفی کرنے کے  
ساتھ اس کے معنی مرادی کی کسی درجہ میں تعین نہیں کرتے ہیں نہ قطع کے درجہ میں اور نہ ہی ظن کے درجہ  
میں بلکہ اس کو خدا کے حوالے کرتے ہوئے واللہ اعلم بمرادہ کے قائل ہیں۔ قال النووي اعلم أن  
لأهل العلم في أحاديث الصفات وآيات الصفات قولين أحدهما وهو مذهب معظم  
السلف أو كلهم أنه لا يتكلم في معناها بل يقولون يجب علينا أن نؤمن بها ونعتقد لها  
معنى يليق بجلال الله تعالى مع اعتقادنا الجازم أن الله تعالى ليس كمثله شيء وأنه  
منزه عن التجسم والانتقال والتحيز في جهة وعن سائر صفات المخلوق وهذا القول  
هو مذهب جماعة من المتكلمين واختاره جماعة من محققينهم وهو اسلم والقول  
الثاني وهو مذهب معظم المتكلمين أنها تناول على ما يليق بها على حسب مراعيتها  
وإنما يسوغ تأويلها لمن كان من أهلها بأن يكون عارفا بلسان العرب وقواعد  
الاصول والفروع ذا رياضة في العلم. (نوی ۱۰۰/۱)

امام ترمذی کتاب الزکاة ما تصدق أحد بصدقة من طيب ولا يقبل الله إلا الطيب  
إلا أخذها الرحمن بيمينه کے تحت ذکر کرتے ہیں قد قال غير واحد من أهل العلم في هذا  
الحديث وما يشبه هذا من الروايات من الصفات ونزول الرب تبارك وتعالى كل ليلة  
إلى السماء الدنيا قالوا قد ثبت الروايات في هذا ونؤمن بها ولا يترهم ولا يقال كيف  
هكذا روى عن مالك بن أنس وسفيان بن عيينة وعبد الله بن المبارك أنهم قالوا في هذه  
الأحاديث أمرها بلا كيف وهكذا قول أهل العلم من أهل السنة والجماعة. (۱۴۴/۱)

اور جلد ثانی میں روایت باری کے تحت تحریر فرماتے ہیں: والمذهب في هذا عند أهل العلم من  
الأئمة مثل سفيان الثوري ومالك بن أنس وسفيان بن عيينة وابن المبارك ووكيع  
وغيرهم أنهم رَوَوْا هذه الأشياء وقالوا تروى هذه الأحاديث ونؤمن بها ولا يقال كيف



وهذا الذى اختاره أهل الحديث أن يرووا هذه الأشياء كما جاءت ويؤمن بها ولا تفسر ولا يتوهم ولا يقال كيف وهذا أمر أهل العلم الذى اختاروه وذهبوا إليه. (۸۳/۲)

حافظ ابن حجر فتح الباری میں لکھتے ہیں کہ لا کائی نے اپنی سند سے امام محمدؒ سے نقل کیا ہے: قال اتفق الفقهاء كلهم من المشرق إلى المغرب على الإيمان بالقرآن وبالأحاديث التى جاءت بها الثقات عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فى صفة الرب من غير تشبيه وتفسير فمن فسر شيئاً منها وقال بقول جهم فقد خرج عما كان عليه النبى صلى الله عليه وسلم وأصحابه وفارق الجماعة. اور بیہقی نے اپنی سند سے سفیان بن عیینہ سے نقل کیا ہے: كل ما وصف الله به نفسه فى كتابه فتفسيره تلاوته والسكوت عنه.

حضرت ام سلمہؓ و امام مالکؒ کے قول کا مطلب: حضرت ام سلمہؓ اور حضرت امام مالکؒ سے منقول ہے کہ: الاستواء معلوم والكيف مجهول والسؤال عنه بدعة والإيمان به واجب. بعض روایات میں والجحود به كفر کا اضافہ ہے، خود یہ عبارت استواء کے معنی کی تفسیر و تعیین کی نفی کرتی ہے اس لئے کہ معلوم کا مطلب معلوم الثبوت ہے یعنی إن وصفه تعالى بأنه استوى على العرش معلوم بطريق التواتر أما الوقوف على حقيقته أمر يعود إلى الكيفية فمجهول والجهالة فيه من جهة أنه لا سبيل لنا إلى معرفة الكيفية لأنها تبع للماهية. (شرح عقيدة السفاريني).

ابن تیمیہ اور ان کے متبعین اس عبارت کا مطلب یہ بیان کرتے ہیں کہ اس کے جو متبادر معنی ہیں وہی اللہ کی مراد ہے مگر کیفیت کی جہالت کے ساتھ الاستواء معلوم المعنى وهو المعنى المتبادر مع جهالة الكيفية. اور جب ان سے کہا جاتا ہے کہ ان الفاظ کو جس معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے اس کے لئے تو یہ کیفیات لازم ہیں اور لازم کی نفی سے ملزوم کی نفی ہو جائے گی، تو کہتے ہیں کہ اس کو انسانوں کے لئے بولا جائے تو یہ کیفیات لازم ہیں اور جب اللہ پر اس کا اطلاق کیا جائے تو اس کے لئے یہ کیفیات لازم نہیں ہیں، مگر سوال یہ ہے کہ جب متبادر معنی ان کیفیات کے ساتھ ہیں، اور ان ہی کیفیات کی نفی کے ساتھ مراد لیا جا رہا ہے تو وہ ظاہر اور حقیقی اور متبادر معنی پر کہاں محمول ہوا، یہی تو مجاز ہے اس لئے کہ الفاظ کے معانی اور اس کے استعمال میں وضع و لغت کو دیکھا جاتا ہے مگر پھر بھی ان کا اصرار ہے کہ ہم

حقیقی اور ظاہری معنی پر محمول کرتے ہیں اور سلف کا یہی قول بتاتے ہیں مگر قاری کے سامنے سلف کی عبارت گزر چکی ہے سلف تو صرف اس کی تلاوت کے قائل ہیں اس کے معنی کی تعیین کے منکر ہیں اور آپ تعیین کر رہے ہیں اور ایسے معنی کی تعیین کر رہے ہیں جس کو انسانی ذہن گرفت نہیں کر سکتا ہے، اگر بالفرض ابن تیمیہ کا ذہن گرفت کرتا ہو تو سارے لوگوں کو اس کی دعوت دینا اور پھر اس کو سلف کا قول بتلانا سراسر مغالطہ ہے اور اگر ابن تیمیہ کے کہنے کا مطلب یہ ہے کہ استواء کی وہ حقیقت جس کو ہم نہیں جانتے صرف خدا جانتا ہے تو سلف کے قول اور اس قول میں کوئی فرق نہیں رہا مگر تعلیم و تلقین و ارشاد کے موقع پر یہ تعبیر موہم ہے اور طرح طرح کے شبہات پیدا کرتی ہے پھر عبارت بالا میں اگر استواء معلوم سے معلوم المعنی مراد لینے پر اصرار ہے تب بھی اس عبارت سے یہ مفہوم اخذ نہیں ہوتا ہے بلکہ اس صورت میں اس کے معنی یہ ہوں گے کہ استواء کا معنی باعتبار وضع لغت کے معلوم ہے مگر یہاں پر اس معنی کو مراد نہیں لیا جاسکتا اس لئے کہ تشبیہ لازم آئے گی، والکیف مجہول جس کی وجہ سے اس کی مراد کی تعیین مجہول و نامعلوم ہے، اس کی تعیین و تفسیر بلا دلیل بدعت ہے جس سے اجتناب ضروری ہے۔

خلف کا مذہب: اگر تاویل کرنے والے میں امام نووی کی بیان کردہ اہلیت موجود ہے (من کان من اہلہ بأن یکون عارفاً بلسان العرب وقواعد الاصول والفروع ذا ریاضۃ فی العلم) تو قرائن عقلیہ یعنی ما یدرک بالعقل، جیسے واسأل القریۃ یعنی اهل القریۃ، اسی طرح قرائن عرفیہ یعنی ما یدرک بالعرف وهو ممتنع فی العادۃ وغیر محال فی العقل، جیسے بنی السلطان سور المدینۃ، اسی طرح قرائن لفظیہ کی بناء پر تاویل کرنا درست ہے، جیسے رأیت أسدا یرمی، مگر قرائن عقلیہ کی بناء پر تاویل کرنے والا متکلم کی ذات کو پیش نظر رکھتا ہے کہ اس کی ذات کے اعتبار سے ظاہری معنی مراد لینا محال ہے جس کی وجہ سے تاویل کرنے والوں کے علم میں تفاوت کی وجہ سے اختلاف ہو سکتا ہے کہ اس کے نزدیک محال نہیں ہے جس کی وجہ سے وہ تاویل نہیں کرے گا اور دوسرے کے یہاں محال ہے جس کی وجہ سے وہ تاویل کرے گا اگر قرینہ معروفہ و مشہورہ سے یا کسی دلیل قطعی سے اس کے معنی متعین ہیں تو سلف و خلف سب اس کی تعیین کے قائل ہیں، مگر اس کے ساتھ یہ بھی ذہن میں رہے کہ یہ تعیین ظنی ہے دوسرے معنی کا بھی احتمال رہے گا، خلف کی تاویل اور دیگر فرقے مثلاً معتزلہ وغیرہ کی تاویل میں فرق ہے کہ معتزلہ وغیرہ اپنے تاویلی معنی کو حتمی طور پر خدا کی مراد بتلاتے ہیں۔

الغرض خلف سلف کے قول کی نفی نہیں کرتے ہیں بلکہ اس کو اصل مذہب اور رائج اور اسلم کہتے ہیں مگر ضرورت کی بناء پر تاویل کی اجازت دیتے ہیں، اور خود بھی تاویل کرتے ہیں، مگر اس پر جزم نہیں کرتے ہیں۔

مسامرہ میں استواء علی العرش کی بحث میں ہے: إن الشرع إنما ثبت بالعقل فإن ثبوته يتوقف على دلالة المعجزة على صدق المبلغ وإنما ثبتت هذه الدلالة بالعقل فلو أتى الشرع بما يكذب العقل وهو شاهده لبطل الشرع والعقل معاً إذا تقرر هذا فنقول كل لفظ يرد في الشرع مما يسند إلى الذات المقدسة أو يطلق اسماً أو صفة لها وهو مخالف للعقل ويسمى المتشابه لا يخلو إما أن يتواتر أو ينقل أحاداً والأحاد إن كان نصّاً لا يحتمل التأويل قطعنا بافتراء قائله أو سهوه أو غلظه وإن كان ظاهراً وحينئذ نقول الاحتمال الذي ينقيه العقل ليس مراداً منه ثم إن بقي بعد انتفاء احتمال واحد تعين أنه المراد بحكم الحال وإن بقي احتمالان فصاعداً فلا يخلو إما أن يدل قاطع على واحد منهما أولاً فإن دل حمل عليه وإن لم يدل قاطع على التعيين فهل يعين بالنظر والاجتهاد دفعا للخطب عن العقائد أو خشية الإلحاد في الاسماء والصفات أولاً الأول مذهب الخلف والثاني مذهب السلف ثم قال بعد: اعلم أن كلام إمام الحرمين في الإرشاد يميل إلى طريق التأويل ولكنه في الرسالة النظامية اختار طريق التفويض حيث قال والذي نرخصه رأياً وندين الله به عقداً اتباع سلف الأمة فإنهم درجوا على ترك التعريض لمعانيها ومال الشيخ عز الدين بن عبد السلام إلى التأويل فقال في بعض فتاواه طريقة التأويل بشرطها اقربهما إلى الحق يعني بشرطها أن تكون على مقتضى لسان العرب وتوسط ابن دقيق العيد فقال يقبل التأويل إذا كان المعنى الذي أول به قريباً مفهوماً من تخاطب العرب ويتوقف فيه إذا كان بعيداً وجرى شيخنا (يعني ابن الهمام) على التوسط بين أن تدعوا الحاجة إليه لخلل في فهم العوام وبين أن لا تدعوا الحاجة لذلك. ۱۲ انتهى.

فيأتيهم الله في صورة كي تاويل: تمام اہل السنۃ والجماعت سلف وخلف سب اس پر متفق

ہیں کہ اللہ تعالیٰ اجسام و حدوث کے اوصاف و سمات سے منزہ ہے، خلف ضرورت و حاجت کی بناء پر مختلف تاویل کرتے ہیں۔

(۱) قدرت کے آثار کا ظاہر ہونا، اتیان بمعنی ظہور بولا جاتا ہے۔ جاءت الصلحة جاء المرض۔ (۲) اتیان بمعنی رویت جو چیز ہماری نظروں سے اوجھل ہو اس کو دیکھنے کی یہی شکل ہے کہ ہم اس کے پاس جائیں یا وہ ہمارے پاس آئے اس لئے رویت کو اتیان سے تعبیر کر دیا گیا۔

ساق: (۱) ساق الشیء اصل الشیء یعنی یکشف عن أصل الأمر فتظهر حقائق الأمور و اصلها۔ (۲) ابو موسیٰ کی حدیث مرفوعاً و موقوفاً میں نور عظیم یخرون له سجدا کہا گیا ہے۔ (۳) سیدی عبدالعزیز نے شفقت و محبت بھرے انداز مراد لیا ہے۔ (۴) کشف الخوف و ازالة الرعب عنهم فتطمئن نفوسهم۔ (۵) شدة کے معنی میں بولا جاتا ہے قامت الحرب علی ساق، ان الإنسان إذا وقع فی أمر شدید شمر عن ساعده و کشف عن ساقه للاهتمام به۔ ابن عباسؓ نے یہ شعر پڑھا۔

کشف لهم عن ساقها ☆☆ و بدا من الشر البراح

جس کی وجہ سے یوم یکشف عن ساق کی تفسیر ہو الامر الشدید القطیع من الهول

یوم القيامة وہی اشد ساعۃ تكون فی یوم القيامة سے کرتے ہیں، دوسری روایت میں ہے

حين یکشف الامر و تبدو الأعمال۔ (۶) شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی تفسیر عزیزی میں فرماتے ہیں، جس کا حاصل یہ ہے کہ باری تعالیٰ کے تمام کمالات دو قسم پر ہیں، ان میں سے ایک صفاتی کمالات ہیں، جن کا عالم میں الگ الگ اور جدا گانہ ظہور نہیں ہوتا ہے، بلکہ اس کا ہر صفاتی کمال تمام صفات کے ساتھ آتا ہے، علم بغیر قدرت، اور قدرت بغیر ارادہ کے اور یہ تینوں بغیر حیات کے ظاہر نہیں ہو سکتے، دوسرے وہ غیر صفاتی کمالات ہیں جن کی ہر جہت اپنے ظہور میں منفرد اور مستقل ہے، جس طرح اعضائے انسانی ہاتھ پاؤں وغیرہ کمالات کی جہات کے مظاہر ہیں ان ہی میں سے ایک جہت کمال کو ساق، ید وغیرہ سے تعبیر کیا، اس کمال کو دیگر جہت کمال سے ایسی ہی نسبت ہے، جس طرح ساق کی باقی تمام اعضائے انسانی سے ہے۔

صورة: صفت حالت ابن جوزی و سیدی عبدالعزیز الدباغ نے حالۃ سے تاویل کی ہے، ابن

جوزی لکھتے ہیں: یأتیہم اللہ بأہوال القیامۃ ومن صور الملائکۃ بما لم یعہدوا مثله فی الدنیا فیعودون من تلك ویقولون إذا جاء ربنا عرفناہ أی: إذا أتانا بما نعرفہ من لطفہ وہی الصورة التي عبر عنها بقوله فیکشف عن ساق أی: عن شدۃ. (۲) صورۃ اور اتیان کا اطلاق بطور مشاکلت کے کیا گیا ہے معبودان باطلہ اپنی شکل و صورت کے ساتھ سامنے آئیں گے اور ان کے ساتھ لگ کر ان کے عابدین جہنم میں داخل ہوں گے، اس کے مقابلہ میں مسلمانوں کو اللہ کا انتظار ہوگا تو اتیان و صورت کا لفظ اللہ پر بھی بول دیا گیا۔

صوفیاء ان سب کی تاویل تجلی سے کرتے ہیں بعض حدیث میں تجلی کا لفظ بھی آیا ہوا ہے اور یہ تاویل تمام تاویلات میں مناسب تاویل ہے اور تجلی کی وضاحت اور اس کی تفصیل پہلے گذر چکی ہے۔ کیا محشر کی رویت عام ہوگی؟ (۱) بعض علماء مؤمن، منافق، کافر سب کی رویت کے قائل ہیں۔ (۲) روایات میں کفار کے جہنم میں داخل ہونے کے بعد خدا کی تجلی کا ذکر ہے اس لئے اس کا دیدار صرف مؤمن و منافق کو ہوگا۔ (۳) صرف مؤمنین اس کے دیدار سے مشرف ہوں گے، امام نووی لکھتے ہیں: وهذا الذی قالوہ باطل بل لا یراہ المنافقون باجماع من یعتقد بہ من علماء المسلمین و لیس فی الحدیث تصریح برؤیتہم اللہ تعالیٰ وإنما فیہ أن الجمع الذین فیہم المؤمنون و المنافقون یرون الصورة ثم بعد ذلك یرون اللہ تعالیٰ وهذا لا یقتضی أن یراہ جمیعہم وقد قامت دلائل الكتاب و السنة علی أن المنافق لا یراہ سبحانه و تعالیٰ. (۱۰۲/۱)

یدعون إلى السجود فلا یستطیعون: اس سے تکلیف مالا یطاق پر استدلال کرنا صحیح نہیں ہے کہ منافقین کی پیٹھ مثل تختہ کے ہو جائے گی جس سے سجدہ پر قادر نہیں ہوں گے، اس لئے کہ یہ حکم بطور تکلیف کے نہیں ہے جس میں مقصود فعل کو انجام دینا ہوتا ہے بلکہ ابتلاء و امتحان مقصد ہے جس سے منافقین کی رسوائی کو ظاہر کرنا ہے اور اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ محشر میں بھی امتحان کا سلسلہ باقی رہے گا ہاں جنت میں داخل ہونے کے بعد یہ سلسلہ موقوف ہو جائے گا۔

جنت کی رویت: اس میں سب کا اتفاق ہے کہ صرف مؤمنین کو حاصل ہوگی، ایک حدیث میں ہے: کہ سب سے زیادہ خوش نصیب وہ شخص ہوگا جس کو صبح و شام دیدار نصیب ہوگا، اکر مہم علی اللہ

من ينظر إلى وجهه غدوة وعشية أخرجه الترمذي عن ابن عمر مرفوعاً وموقوفاً.  
 الصراط هو الجسر وهو حق أجمع السلف على إثباته: ابوسعیدؓ کی روایت میں ہے :  
 بلغني أن الجسر أدق من الشعرة وأحد من السيف، اور حضرت عائشہؓ کی روایت میں مرفوعاً:  
 لجهنم جسر أدق من الشعر وأحد من السيف عليه كلاليب و حسلك. أخرجه أحمد.  
 وفيه ابن لهيعة وهو ضعيف وبقية رجاله رجال الصحيح. اسی طرح ابن مسعودؓ کی حدیث  
 میں موقوفاً: يوضع الصراط على سواء جهنم مثل حد السيف المزهف: ہے، اور غیر مذکور  
 بالقیاس میں صحابی کا قول مثل مرفوع حدیث کے ہوتا ہے اور ابوسعید خدریؓ کے بارے میں غالب گمان  
 یہی ہے کہ ان کو یہ بات کسی صحابی کے واسطے سے نبی کریم ﷺ سے پہونچی ہے۔

دخض، منزلة: دونوں ایک ہی معنی میں ہیں پھسلنے کی جگہ وهو موضع يزل فيه القدم ولا يستقر.  
 کلالیب جمع کلوب بفتح الکاف وتشديد اللام و کلاب بضم الکاف وتشديد  
 اللام بھی آتی ہے لوہے کا آنکڑا اور کانٹا جس میں گوشت لگا کر تنور میں ڈالتے ہیں۔ خطاطیف  
 و کلالیب دونوں ایک معنی میں ہیں۔ مثل شوك السعدان سعدان ایک گھاس ہے جو لوگوں کو  
 احتیاط کے باوجود اپنے کانٹوں میں پھنسا لیتی ہے جس کی وجہ سے اس سے تشبیہ دیا۔  
 کلالیب کی مقدار: ولا يعلم قدر عظمها إلا الله. عبید بن عمیر کی مرسل روایت میں ہے کہ  
 أنه ليؤخذ بالكلوب الواحد أكثر من ربيعة ومضر. أخرجه ابن المبارك. حسلك لوہے  
 کا آنکڑا، کانٹا، یہ کلالیب صراط کے دونوں جانب لگے ہوں گے فی رواية حذيفة وأبي هريرة معا  
 وفني حافتي الصراط کلالیب معلقة مامورة بأخذ من أمرت به.

تخطف الناس بأعمالهم فمنهم الموبق: اسم مفعول أو بقة أهلكه. المجازي اسم  
 مفعول مجازاة سے، پارہونے والے تین قسم کے ہوں گے۔ (۱) بغیر پھنسے اور زخمی ہوئے پارہو جائیں  
 گے۔ (۲) جو پھنس جائیں گے اور زخمی ہو جائیں گے مگر اپنے اپنے اعمال کے مطابق پارہو جائیں گے۔  
 (۳) جو جہنم میں گر جائیں گے اول وہلہ میں یا پھنس کر زخمی ہو کر اپنے اپنے اعمال کے مطابق جہنم میں گر  
 جائیں گے۔

مخدوش: مجروح کے معنی میں ہے۔



مکدوس فی نار جہنم: کدسہ طرذہ، دھکا دیکر جہنم رسید کیا جائے گا۔

حتی إذا فرغ اللہ من القضاء بین العباد: اللہ تعالیٰ کو کوئی چیز مشغول نہیں کر سکتی ہے اس لئے علماء نے اس کی تاویل کی ہے کہ خدا کے علم میں ان پر رحم کرنے کا مقررہ وقت آگیا اس کو فرغ سے تعبیر کیا گیا چنانچہ ایک روایت میں ہے حتی إذا أراد اللہ رحمة من أراد من أهل النار.. یا اللہ تعالیٰ کی مختلف تجلیات ہیں اور اس کے مختلف آثار و احکام ہیں، ایک تجلی کے ذریعہ حساب و کتاب اور جنت و جہنم میں لوگوں کا داخلہ ہوگا پھر وہ تجلی محو ہوگی اور دوسری تجلی کا ظہور ہوگا کل یوم ہو فی شان ایک شان ظاہر ہوگی جس سے حساب و کتاب اور جنت میں داخلہ ہوگا اس کے بعد دوسری شان کا ظہور ہوگا تو جیسے کوئی انسان ایک شغل کے بعد دوسرا شغل شروع کر لے تو بولا جاتا ہے، فرغ لہ او الیہ یہاں پر بطور تمثیل کے ہو یعنی حتی إذا فرغ اللہ من القضاء بین العباد إلی رحمة من أراد رحمته۔

جہنم سے مسلمانوں کی نجات: مسلمانوں کے جہنم میں ایک عرصہ رہنے کے بعد کفار مسلمانوں کو طعنہ دیں گے کہ تم کو تمہارے خدا کی عبادت نے کچھ کام نہ دیا ہماری طرح تم بھی جہنم میں ہو اس وقت اللہ تعالیٰ ارشاد فرمائے گا فبعضتی لا اعتقنہم من النار. أخرجه النسائی اللہ تعالیٰ جنتیوں کو الہام کرے گا کہ مسلمانوں کو جہنم سے نکالنے کے لئے انبیاء کرام علیہم السلام کے ذریعہ اللہ تعالیٰ سے سفارش کرائی جائے جس کی وجہ سے وہ لوگ حضرت آدم علیہ السلام اور دیگر انبیاء کے پاس باری باری جائیں گے مگر وہ حضرات معذرت کریں گے یہاں تک کہ حضرت محمد ﷺ کے پاس جائیں گے آپ ﷺ اس کے لئے تیار ہو جائیں گے اور اللہ سے سفارش کریں گے اللہ تعالیٰ آپ کی سفارش قبول فرما کر آپ ﷺ کو اور دیگر انبیاء علیہم السلام اور مؤمنین کو اجازت دیدے گا مگر مؤمنین کا جہنم سے اخراج تدریجی طور پر ہوگا، پہلے ایک حد مقرر فرمائے گا اس کے بعد دوسری حد اس طرح کئی مرحلہ میں یہ کام مکمل ہوگا اس کے بعد آخر میں خود رب العزت کچھ لوگوں کو جہنم سے نکالے گا۔

ابو ہریرہ کی حدیث: یعرفونہم بأثر السجود ابو سعید کی حدیث میں فتحریم صورہم علی النار حضرت جابر کی حدیث میں یحترقون فیہا إلا دارات وجوہہم۔

امام نوویؒ بأثر السجود سے سجدہ کے ساتوں اعضاء مراد لیتے ہیں یعنی جبهة، یدین، رجلین،

رکتین: (۱۰۱/۱) دوسری روایت سے بظاہر چہرہ کا محفوظ ہونا ثابت ہو رہا ہے مگر اس کو متعدد اشخاص پر محمول کیا جاسکتا ہے کہ بعض ایسے ہوں گے اور بعض لوگوں کا صرف چہرہ ہی جلنے سے محفوظ رہے گا مگر قاضی عیاضؒ نے تینوں روایتوں کا ایک ہی مطلب لیا ہے یعنی چہرہ اور پیشانی۔

حمیل السیل: بمعنی محمول السیل کوڑا کچڑا، پانی کے کباڑے۔ الحبة بکسر الحاء وہی بذر البقول والعشب۔ ساگ و پات کا بیج۔

سب سے آخر میں جنت میں جانے والا: حدیث ابو ہریرہ: ثم یفرغ اللہ من القضاء بین العباد ویبقی رجل مقبل بوجهہ علی النار وهو آخر أهل الجنة دخولا الجنة۔ اور حدیث ابن مسعود: انی لا علم آخر أهل النار خروجاً منها و آخر أهل الجنة دخولاً الجنة رجل یخرج من النار حبوا وفي رواية یمشی مرة ویکبو مرة وتسفعه النار مرة فإذا ما جاوزها التفت إليها فقال تبارک الذي نجاني منك۔ حدیث ابو ذر: انی لا علم آخر أهل الجنة دخولاً الجنة و آخر أهل النار خروجاً منها رجل یؤتی به يوم القيامة فيقال أعرضوا علیه صغار۔ ذنوبہ و ارفعوا عنه کبارها، إلى آخره۔ تینوں روایتیں مسلم شریف میں ہیں۔

ان میں سے کون سب سے اخیر میں جنت میں داخل ہونے والا ہے؟ جواب (۱) حدیث ابو ہریرہ و حدیث ابن مسعود: آخر أهل الجنة دخولاً میں دونوں ایک ہیں، وہ شخص جہنم میں داخل نہیں ہوگا بلکہ پہلے پر سے گرتے پڑتے جھلتے ہوئے سب سے اخیر میں جنت میں داخل ہوگا اگرچہ وہ جہنم میں داخل نہیں ہوگا مگر ایک طرح سے جہنم کا عذاب چکھ چکا ہوگا اس لئے بطور مجاز آخر أهل النار خروجاً کہا دیا گیا ہے، یعنی خروج من النار بمعنی ورود اور مرور علی الصراط ہے، اس کی تائید: آخر من یدخل الجنة رجل فهو یمشی مرة ویکبو مرة وتسفعه النار مرة۔ سے ہوتی ہے کہ گرتے پڑتے کبھی اس کا منہ جہنم کی طرف ہو جائے گا۔

(۲) حدیث ابن مسعودؓ میں ایسا شخص ہے جو پہلے پر سے گرتے پڑتے آخر میں جنت میں داخل ہوا ہو اور حدیث ابو ہریرہؓ میں ایسا شخص جو جہنم میں داخل ہونے کے بعد ان میں سب سے آخر میں نکل کر جنت میں داخل ہوا ہو، ابو ذرؓ کی حدیث میں جنت میں سب سے آخر میں جانے والے کا وصف پہلی دو حدیثوں کے شخص سے بالکل مختلف ہے جس کی وجہ سے یا تو یہ کہا جائے کہ آخر میں جانے والے ایک

گروہ ہوں گے جن میں سے بعض افراد کا وہ حال ہوگا جس کو حدیث ابو ہریرہؓ میں بیان کیا گیا ہے اور بعض کا حال وہ ہوگا جو حدیث ابن مسعودؓ میں ہے اور بعض کا حدیث ابو ذر کے مطابق، لیکن علامہ سندھیؒ کہتے ہیں کہ حدیث ابو ذر کا ظاہر تو یہ ہے کہ وہ شخص جہنم میں داخل ہی نہیں ہوگا، انہی لا علم آخر اهل الجنة دخولا الجنة و آخر اهل النار خروجا منها پر بات پوری ہوگئی اور رجل یؤتی بہ یوم القيامة سے ایک نئی بات بیان کی جا رہی ہے لکن الظاهر ان هذا الرجل لا یدخل النار بل یحاسب اول ما یحاسب علی هذا الوجه فالظاهر ان یقال الکلام السابق قد تم وقوله رجل کلام مبتدا فی بیان رجل کذا فی الحساب. واللہ اعلم.

حدیث ابو سعید رضی اللہ عنہ: قالوا یا ربنا فارقنا الناس فی الدنيا أفقر ما کنا إلیهم ولم نصاحبهم. وہ لوگ ذات متجلی کو یا ربنا نہیں کہہ رہے ہیں بلکہ اپنے خدا سے اس مصیبت کو دور کرنے کی دعاء کر رہے ہیں۔

قال النووي معنی قولهم التضرع إلى الله تعالى في كشف هذه الشدة عنهم وأنهم لزموا طاعته سبحانه وفارقوا في الدنيا الناس الذين زاغوا عن طاعته سبحانه وتعالى وفارقوا من قراباتهم وغيرهم ممن كانوا يحتاجون في معاشهم ومصالح دنياهم إلى معاشرتهم للارتفاق بهم ..... فائروا رضا الله تعالى على ذلك. (۱۰۲/۱) یعنی خدا کی رضا کے لئے ہم دنیا میں ان سے الگ تھلک رہے جہاں ہم کو ان کے ساتھ رہنے سہنے کی زیادہ ضرورت تھی تو اب اس وقت کیسے ان کے ساتھ چلے جائیں، جب کہ ہماری کوئی ضرورت بھی ان سے متعلق نہیں ہے، کنا نعبد عزیر ابن اللہ فیقال: کذبتم عبادت کی طرف کذب کی نسبت نہیں ہے بلکہ ابن اللہ پر انکار ہے کہ جب کوئی ابن اللہ نہیں ہے تو اس سے اس کی عبادت کی بھی نفی لازم آئے گی، لازم کی نفی سے ملزوم کی نفی ہوگئی۔

ما من أحد منكم بأشد من أشدة الله في استيفاء الحق من المؤمنين لله يوم القيامة لإخوانهم الذين في النار. من المؤمنين لله یعنی بأشد من أشدة من المؤمنين، ایک نسخہ میں استقصاء ہے، دونوں کا مفہوم قریب قریب ایک ہے کہ دنیا میں جس طرح اپنا حق کسی ظالم سے وصول کرنے میں بار بار تقاضہ کرتے ہو اس سے بھی کہیں زیادہ تقاضہ و اصرار کے ساتھ جہنم

میں داخل مسلمانوں کو جہنم سے نکالنے کے لئے خدا سے دعاء و درخواست کریں گے اور بعض نسخوں میں فی استیضاء الحق آیا ہوا ہے، بخاری کی روایت میں ہے، فما أنتم بأشد مناشدة في الحق قد تبين لكم من المؤمنين يومئذ للجبار إذا رأوا أنهم قد نجوا في أخوانهم کہ جب تمہارا حق واضح ہو جاتا ہے تو جتنا تم اس کے لئے تقاضہ و اصرار کرتے ہو اس سے زیادہ مسلمان لوگ اللہ سے تقاضہ و اصرار کریں گے، اسی مفہوم میں فی استیضاء الحق ہے۔

زاد بعد قوله بغير عمل عملوه ولا قدم قدموه: زید بن اسلم کے شاگرد حفص بن میسرہ کی روایت میں ہے: أدخلهم الله الجنة بغير عمل عملوه ولا خير قدموه. اور سعید بن ابی ہلال نے زید بن اسلم سے روایت کیا تو ان کی روایت میں ولا خير قدموه کی جگہ پر ولا قدم قدموه ہے اس لئے امام مسلم نے فرمایا کہ بغير عمل عملوه کے بعد ولا قدم قدموه زیادہ کیا ہے اگر زاد بعد قوله بغير عمل عملوه ولا خير قدموه کہتے تو یہ غلط ہو جاتا اس لئے کہ ان کی روایت میں لا خير قدموه نہیں ہے۔ قدم، خیر کے معنی میں ہے۔

### باب ”إثبات الشفاعة وإخراج المؤحدین من النار“

أحاديث أبي سعيد، وابن مسعود، ومغيرة بن شعبة، وأبي ذر، وجابر بن عبد الله، وأنس، وأبي هريرة، وحذيفة رضي الله عنهم أجمعين.

شفاعت کی دو قسمیں ہیں: (۱) شفاعت مالکانہ۔ (۲) شفاعت بالاذن۔

شفاعت مالکانہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی کسی مخلوق کو جو اس کا مقرب ہو، نفع و ضرر اور شفاعت کی قدرت مستقلہ عطاء کر دے کہ وہ اگر کسی موافق یا مخالف کو نفع و ضرر پہنچانا چاہے یا سفارش کرانا چاہے تو بذات خود ایسا کر سکے اور الگ سے خدا کی اذن کا محتاج نہ ہو ویسے خدا اس سے اگر یہ اختیار لینا چاہے تو لے سکتا ہے، اس طرح کی شفاعت کی نفی ہے، اور شفاعت بالاذن کا اثبات ہے۔ ﴿من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه﴾ إلخ (البقرة) ﴿ما من شفيع إلا من بعد إذنه﴾ إلخ (يونس) ﴿كم من ملك في السماوات والأرض لا تغني شفاعتهم شيئاً إلا من بعد أن يأذن الله لمن يشاء ويرضى﴾ (النجم) ﴿لا يشفعون إلا لمن ارتضى وهم من خشيته مشفقون﴾ (الأنبياء)

﴿لَا يَمْلِكُونَ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنْ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا﴾ (مریم) ﴿قُلْ لِلَّهِ الشَّفَاعَةُ جَمِيعًا لَهُ مَلِكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (زمر) سفارش وہی کرے گا، جس کو خدا اجازت دے گا، اور اسی کے بارے میں سفارش کرنے کا جس سے خدا راضی ہوگا، اللہ تعالیٰ نے ایک قسم کی سفارش کی نفی فرمائی ہے اور دوسری قسم کی سفارش کا اثبات فرمایا ہے۔

حضرت محمد ﷺ کے لیے شفاعت کا اثبات: پھر شفاعت بالاذن کی متعدد قسمیں ہیں:

(۱) شفاعت کبریٰ، عسی ربک، أن یبعثک مقاماً محموداً. المقام المحمود هو مقام الشفاعة العظمیٰ لفصل القضاء فی موقف المحشر. اولین وآخرین سب جمع ہوں گے مگر نبیوں میں سے کوئی ہمت نہیں کرے گا کہ اللہ تعالیٰ سے لوگوں کے حساب و کتاب لینے کی درخواست کرے آخر میں آپ ﷺ اس کے لئے تیار ہوں گے اور جا کر جنت کے دروازہ کا حلقہ کھٹکھٹائیں گے، سجدہ میں گر کر طرح طرح کی خدا کی حمد و ثناء بیان کریں گے: فیقال ارفع رأسک قل تسمع سل تعط. اشفع تشفع یہی مقام محمود ہے، ثم أقوم عن یمین اللہ مقاماً یغبطنی الأولون والآخرون. (رواہ الدارمی، مشکاة) مقام محمود سے آپ ﷺ کی سیادت سب پر ظاہر ہوگی، أنا سید ولد آدم یوم القيامة وما من نبی یومئذ آدم فمن سواہ إلا تحت لوائی. اس میں آپ کا کوئی شریک نہیں یہ شفاعت آپ کے لئے خاص ہے۔

(۲) ایک جماعت کو بغیر حساب و کتاب جنت میں داخل کرنے کی شفاعت۔

(۳) ایک جماعت جن کا حساب و کتاب ہو گیا اور وہ جہنم کے مستحق ہو گئے ان کے لئے شفاعت کہ بغیر عذاب کے ان کو جنت میں داخل کر دیا جائے۔

(۴) مؤحدین گنہگار جو جہنم میں داخل ہو چکے ہیں ان کو جہنم سے نکالنے کے لئے شفاعت۔

(۵) جو لوگ جنت میں داخل ہو چکے ہیں ان کی ترقی درجات کے لئے شفاعت۔

(۶) اپنے چچا ابوطالب کے لئے تخفیف عذاب کی شفاعت۔

معتزلہ اور خوارج نمبر دو، تین اور چار کی شفاعت کے منکر ہیں ان کا انکار اپنے اصول کی بناء پر ہے کہ خدا کے ذمہ ثواب و عقاب واجب ہے اس کو معاف کرنا جائز نہیں ہے، شفاعت کبریٰ کہ خلایق عامہ کے حساب و کتاب کو شروع کر دیا جائے اور محشر و موقف کی پریشانی سے نجات دی جائے اسی طرح رفع

درجات کی شفاعت کے قائل ہیں، مذنبین کی شفاعت کی احادیث متواتر ہیں قال الحافظ جاء ت  
الاحادیث فی اثبات الشفاعة المحمدية متواترة. اور منکرین کے پاس کوئی نقلی دلیل نہیں ہے،  
اسی طرح عقلی دلیل جس کو اصول و قواعد کا درجہ دے رکھا ہے وہ بالکل خلاف عقل ہے اس لئے کہ اگر کوئی  
دوسرے کا حق معاف کرتا ہے تو ظلم کہلاتا ہے مگر یہاں تو اللہ تعالیٰ اپنا حق معاف کرتے ہیں اس کو ظلم کہنا  
خود بہت بڑا ظلم ہے۔

کس قسم کی شفاعت آپ ﷺ کے ساتھ خاص ہے: (۱) شفاعت کبریٰ، یہ مقام  
محمود کے اوصاف میں سے ہے، مقام محمود کے اوصاف: الشفاعة العامة وإعطاء لواء  
الحمد وثناء علی ربہ و کلامہ بین یدیه وجلوسہ علی کرسیہ و قیامہ أقرب من  
جبرئیل کل ذلك من صفات المقام المحمود الذي يشفع فيه ليقضى بين الحق.  
(۲) بلا حساب و کتاب جنت میں داخلہ کی سفارش، اس کو امام نوویؒ حضرت محمد ﷺ کے ساتھ خاص  
قرار دیتے ہیں مگر علامہ سبکیؒ کہتے ہیں کہ اس پر کوئی دلیل نہیں ہے۔ (۳) اپنے چچا ابوطالب کے عذاب  
کی تخفیف کی سفارش یہ بھی آپ ﷺ کے ساتھ خاص ہے، بقیہ شفاعت کے اقسام میں دیگر انبیاء  
و اولیاء اور صلحاء و علماء بھی شریک ہوں گے:

(۱) جس طرح موقف و محشر کے ہول سے نجات اور حساب و کتاب کے شروع کرنے کے لئے  
لوگ حضرات انبیاء سے یکے بعد دیگرے درخواست کریں گے کہ آپ رب العالمین سے شفاعت کریں  
اور ہر ایک انکار کریں گے۔

(۲) اسی طرح جنت کا دروازہ کھلوانے کے لئے بھی حضرات انبیاء کرام سے یکے بعد دیگرے  
درخواست کی جائے گی مگر ان حضرات میں سے کوئی آمادہ نہیں ہوگا اور حضرت محمد ﷺ آگے بڑھیں  
گے، حضرت ابو ہریرہؓ و حذیفہؓ کی حدیث میں: یجمع الله تعالى الناس فيقوم المؤمنون حتى  
تزلف لهم الجنة فيأتون آدم عليه السلام فيقولون يا أبانا استفتح لنا الجنة إلخ فيأتون  
محمدًا صلى الله عليه وسلم فيقوم ويؤذن له ہے۔

(۳) پل سے گزرنے کے بعد جنت میں داخلہ سے پہلے ایک اور پل ہوگا۔ عن أبي سعيد  
رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يخلص المؤمنون من النار



فيحبسون على قنطرة بين الجنة والنار فيقتص لبعضهم من بعض مظالم كانت بينهم في الدنيا حتى إذا هذبوا ونقوا أذن لهم في دخول الجنة إلخ. (رواه البخاري، مشكاة: ۴۹۳/۲) اور اس پل پر سے گزرنے کے لئے بھی آپ ﷺ ہی سفارش کے لئے تیار ہوں گے۔

(۴) حتی إذا فرغ الله من القضاء بين عباده وأراد أن يخرج من النار من أراد أن يخرج فمن كان يشهد أن لا إله إلا الله. كفار مسلمان جہنمیوں کو طعنہ دیں گے اور جنتی سنیں گے تو حضرت آدم علیہ السلام سے لے کر یکے بعد دیگرے تمام نبیوں کے پاس جائیں گے آخر میں حضرت محمد ﷺ کے پاس جائیں گے تو آپ ﷺ کو اللہ کی طرف سے اجازت ملے گی، آپ ﷺ سجدہ میں گر کر خدا کی حمد و ثنا کریں گے، فیقال سل تعط، آپ ﷺ کو اور دیگر انبیاء اور شہداء و ملائکہ اور مؤمنین کو شفاعت کی اجازت ملے گی مگر پہلے ایک حد مقرر کی جائیگی کہ اس طرح کے لوگوں کو نکالو پھر دوسرے قسم کے لوگوں کی حد مقرر ہوگی، فیحد لهم حداً فأخرجهم من النار وأدخلهم الجنة. ابوسعید کی حدیث میں ہے: ربنا كانوا يصومون معنا ويصلون ويحجون فيقال لهم أخرجوا من عرفتم. اس طرح کے لوگوں کے بعد حکم ہوگا۔ فمن وجدتم في قلبه مثقال دينار من خير. پھر حکم ہوگا: من وجدتم في قلبه مثقال نصف دينار من خير پھر حکم ہوگا من وجدتم في قلبه مثقال ذرة من خير. پہلے جن لوگوں کے پاس ایمان کے ساتھ کچھ اعمال ظاہری بھی تھے اس کے بعد جن کے پاس اعمال ظاہری نہیں تھے مگر اعمال باطنی نور ایمان اور اخلاص تھا ان کو نکالا جائے گا، انبیاء و ملائکہ، علماء اور شہداء و مؤمنین اپنی اپنی دانست میں جن جن میں ایمان کو محسوس کریں گے ان کو جہنم سے نکال لائیں گے، حدیث ابوسعید میں اعمال ظاہری صلاۃ و صیام کے بعد اعمال باطنی کا تذکرہ ہے اور حدیث انس میں خیر سے مراد نور ایمان اور اس کا پھیلاؤ اور اس کی چمک ہے اس لئے کہ ان کی حدیث میں اعمال کا تذکرہ نہیں ہے۔

فيقول الله تعالى: شفعت الملائكة وشفع النبيون وشفع المؤمنون ولم يبق إلا أرحم الراحمين فيقبض قبضة من النار فيخرج منها قوماً لم يعملوا خيراً قط. حضرت انسؓ کی حدیث میں: فأقول ائذن لي فيمن قال لا إله إلا الله قال ليس ذاك لك ولكن وعزتي وجلالي وكبريائي وعظمتي لا أخرجن منها من قال لا إله إلا الله. (متفق عليه)

وہ کون لوگ ہیں جن کو اللہ خود اپنے دست قدرت سے نکالے گا: (۱) حدیث میں: لا إله إلا الله موجود ہے رسالت کی شہادت کا ذکر نہیں جس کی بنا پر شیخ اکبر نے کہا کہ اہل فترت جو توحید کے قائل تھے اور رسالت کا زمانہ نہیں پایا اس لئے انبیاء و رسل سے کوئی واسطہ نہیں رہا، ان کی نجات کا مدار صرف لا إله إلا الله پر ہے اس لئے خود اللہ ان کو جہنم سے نکالے گا، مگر فترت کے زمانہ میں مرنے والوں کے بارے میں ایک حدیث میں ہے کہ میدان محشر میں ان کا امتحان ہوگا اور اس کے مطابق وہ جنت یا جہنم میں جائیں گے۔ (۲) ہر امت کے موحّدین مراد ہیں، اور لا إله إلا الله سے پورا کلمہ مراد ہے مگر یہ کلمہ کا عنوان بن گیا ہے، اور رسالت کو اس لئے ذکر نہیں کیا کہ صرف امت مسلمہ کے موحّدین ہی مراد نہیں ہیں بلکہ تمام انبیاء کی امتوں کے موحّدین مراد ہیں اور سب حضرات کلمہ لا إله إلا الله میں مشترک ہیں، کلمہ شہادت میں مختلف ہیں اس لئے لا إله إلا الله پر ہی اکتفاء کیا گیا اور اس سے وہ لوگ مراد ہیں جن کو تصدیق قلبی حاصل تھی، مگر اعمال ظاہری و باطنی اور نور ایمان کا کوئی حصہ ان کے ایمان کے ساتھ نہ ہوگا اس لئے انبیاء و فرشتے ان کو جہنم سے نہیں نکالیں گے بلکہ خدا کی رحمت جو سب لوگوں کی شفاعت سے بڑھ کر ہے ایسے لوگوں کی مدد کرے گی، اور وہ براہ راست نکالے گا اور وہ لوگ اعتقاد الله من النار سے موسوم ہوں گے، ابن ماجہ میں حذیفہ بن یمان کی حدیث: یندرس الإسلام کما یندرس وشی الثوب حتی لا یدری ما صیام ولا صلاة ولا نسک ولا صدقة ولیسری علی کتاب الله فی لیلة فلا یبقی فی الأرض منه آية وبقی طوائف من الناس الشیخ الکبیر والعجوز یقولون أدر کنا آبائنا علی هذه الکلمة لا إله إلا الله فنحن لها فقال صلة لحذیفه ما یغنی عنهم لا إله إلا الله وهم لا یدرون ما صلاة ولا صیام ولا نسک ولا صدقة فقال یا صلة تنجیهم من النار ثلاثاً. اعتقاد الله میں شاید اسی طرح کے لوگ ہوں گے۔

لوگوں کے دل میں انبیاء سے شفاعت کرانے کا الہام پیدا کرنا، حضرت محمد ﷺ کے مقام محمود میں فائز ہونے کے اعلان و اظہار کے لئے ہوگا۔ اللہ تعالیٰ لوگوں کے دل میں الہام کرے گا کہ شفاعت کے لئے آدم کے پاس جائیں اور حضرت آدم علیہ السلام کی زبان سے ایسا جواب دلا یا کہ وہ لوگ یکے بعد دیگرے ان اولو

العزم رسولوں کے پاس سے ہو کر حضرت محمد ﷺ کے پاس جائیں تاکہ سب کو معلوم ہو جائے کہ یہ کام بجز حضرت محمد ﷺ دوسرا کوئی نہیں انجام دے سکتا ہے۔

حدیث انس وابو ہریرہ وغیرہ میں ہے کہ اولین و آخرین میدان محشر میں جمع ہوں گے اور ان کی پریشانی بہت زیادہ ہو جائے گی تو فیلہمون لذلك فيقولون لو استشفعنا على ربنا. اور اس کے بعد آدم علیہ السلام اور یکے بعد دیگرے نبیوں کے پاس جائیں گے یہاں تک کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام فرمائیں گے ائتوا فحمدوا صلی اللہ علیہ وسلم عبدا قد غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر. اگرچہ تمام انبیاء گناہوں سے معصوم ہیں مگر دیگر حضرات انبیاء علیہم السلام کے متعلق اللہ کی طرف سے دنیا میں اس کا اعلان نہیں ہوا اور حضرت محمد ﷺ کے بارے میں اعلان ہو چکا ہے ﴿إنا فتحنا لك فتحا مبينا ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر﴾ ذنب ہر ایسے امر کو کہتے ہیں جس کا انجام مضر و نقصان دہ ہو: الذنب هو يستعمل في كل أمر يستوخم عقبا اعتبارا بذنب الشيء ولهذا يسمى الذنب تبعة اعتبارا لما يحصل من عاقبته. جس کی وجہ سے حضرت محمد ﷺ کو خیال ہوگا کہ درخواست کریں اگر کوئی فروگزاشت کی چیز ہے تو اس کے ضرر و نقصان سے اللہ محفوظ رکھیں گے، ادھر تمام انبیاء سے اللہ نے وعدہ فرمایا تھا کہ تمہارے لئے ایک دعا ہے جیسے تم کہو گے اسی طرح قبول کروں گا، تمام حضرات انبیاء کرام نے اپنی اس خاص دعاء کو دنیا میں استعمال کر لیا مگر آپ نے اس کو محفوظ رکھا تھا اور آج استعمال کا ارادہ ہے اس لئے آپ کی ہمت بندھے گی اور آپ اس کے لئے تیار ہو جائیں گے عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لكل نبي دعوة مستجابة فتعجل كل نبي دعوته وإنني اختبأت دعوتي شفاعة لأمتي يوم القيامة. شفاعت کبریٰ میں سارے لوگ شامل ہیں لیکن اصالتاً اور مقصود بالذات آپ کی امت رہے گی بقیہ لوگ تبعاً اور ضمناً اس میں شامل ہوں گے۔

حدیث شفاعت پر ایک اشکال: حدیث انس رضی اللہ عنہ وغیرہ میں تصریح ہے کہ میدان محشر میں اولین و آخرین جمع ہوں گے۔ یوم يقوم الناس لرب العالمین. اور قیام کی مدت کے طویل ہونے سے اور آفتاب کے نزدیک ہونے سے گرمی کی شدت ہوگی جس سے لوگ پسینہ میں غرق ہو جائیں گے اور بے چین ہو کر شفاعت کے لئے سعی کریں گے کہ اس پریشانی سے نجات ہو اور حساب و کتاب شروع

ہو جائے۔

مگر جب آپ ﷺ شفاعت کے لئے جاتے ہیں تو ان روایات میں جہنم میں داخل مؤمنین کو جہنم سے نکالنے کی سفارش کا ذکر ہے قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فیاتونی فاستاذن علی ربی تعالیٰ فیؤذن لی فإذا أنا رأیتہ وقعت ساجداً فیدعنی ما شاء اللہ فیقال یا محمد ارفع رأسک قل تسمع سل تعط اشفع تشفع فارفع رأسی فاحمد ربی تعالیٰ بتحمید یعلمنیہ ربی عزوجل ثم اشفع فیحد لی حدّاً فأخرجهم من النار وأدخلهم الجنة. حافظ ابن حجر داؤدی سے اعتراض نقل کرتے ہیں: إن فی أول الحدیث ذکر الشفاعة فی الاراحة من کرب الموقف وفي آخره ذکر الشفاعة فی الاخراج من النار وذلك إنما یکون بعد التحول من الموقف والمرور علی الصراط وسقوط من یسقط فی تلك الحالة فی النار ثم یقع بعد ذلك الشفاعة فی الاخراج. (۵۳۵/۱۱) شارح عقیدۃ الطحاوی لکھتے ہیں: والعجب کل العجب من إیراد الأئمة لهذا الحدیث من أكثر طرقہ لا یذكرون أمر الشفاعة الأولى فی ماتی الرب سبحانه لفصل القضاء كما ورد هذا فی حدیث الصور فإنه المقصود فی هذا الباب ومقتضى سیاق أول الحدیث فإن الناس إنما یتشفعون إلی آدم فمن بعدهم من الانبیاء فی أن یفصل بینهم فإذا وصلوا إلی الجزاء إنما یذكرون الشفاعة فی عصاة الأمة واخراجهم من النار.

جواب: بعض علماء اس کے جواب میں لکھتے ہیں: (۱) کہ بھول کی وجہ سے راویوں نے ایک قصہ کو دوبرے قصہ سے خلط ملط کر دیا ہے۔ قال الداؤدی کان راوی هذا الحدیث ركب شیئاً علی غیر أصلہ. (۲) قاضی عیاض وغیرہ لکھتے ہیں کہ روایت میں اختصار ہے، فیؤذن لی پر بات پوری ہوگئی، یعنی فیؤذن لی فی الشفاعة الموعود لها فی فصل القضاء. اور بعد والا جملہ مستأنفہ ہے ما قبل سے اس کا تعلق نہیں ہے بلکہ اس میں دوسری بات مذکور ہے یعنی شفاعت مخصوصہ کا ذکر ہے۔ (۳) اور شارح عقیدۃ الطحاوی کہتے ہیں کہ ہمیشہ سے رواۃ حدیث میں یہ رواج رہا ہے کہ ان کی نظر میں جو اہم بات ہوتی ہے اس کو ذکر کرتے اس کو تفصیل سے بیان کرتے ہیں اور غیر اہم کو ترک کر دیتے ہیں اور جس موقع پر جس ٹکڑے کے ذکر کی ضرورت محسوس کرتے اس کو ذکر کرتے اور

دوسرے کو نظر انداز کر دیتے، سلف کے پیش نظر خوارج و معتزلہ کی تردید تھی جو شفاعت کبریٰ کے منکر نہیں تھے بلکہ جہنم میں داخل ہونے کے بعد سفارش سے نکلنے کے منکر تھے اس لئے اس ٹکڑے کو ذکر کیا اور دوسرے کو نظر انداز کر دیا ورنہ حدیث صورت میں تفصیل سے ترتیب وار واقعہ مذکور ہے، یعنی اللہ تعالیٰ کے سفارش قبول فرما کر حساب و کتاب کے لئے آنے اور آسمان پھٹنے اور فرشتے کے اترنے اور اللہ کا بادل کے سائبان میں نازل ہونے ان سب کا ذکر ہے۔

حدیث ابوسعیدؓ: أما أهل النار الذين هم أهلها فإنهم لا يموتون فيها ولا يحيون. یعنی کفار جو دراصل جہنمی ہیں وہ ہمیشہ ہمیش جہنم میں رہیں گے نہ مریں گے اور نہ ان کی زندگی ہوگی جس میں آرام ہوگا۔

عذاب جہنم کی ابدیت: اس حدیث سے عذاب جہنم کا ابدی ہونا ثابت ہوتا ہے یہی مذہب تمام اہل سنت والجماعت کا ہے، قال القرطبي: فمن زعم أنهم يخرجون من جہنم وانما تبقى خالية أو أنها تفنى وتزول فهو خارج عن مقتضى ما جاء به الرسل وأجمع عليه أهل السنة ابن تيمية اور ان کے متبعین کہتے ہیں کہ کفار ایک دن جہنم سے نکلیں گے پھر جہنم کو فنا کر دیا جائے گا، چھوٹا منہ بڑی بات، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ابن تيمية کو تفرد و شذوذ سے دلچسپی ہے، پھر جس جانب کو اختیار کرتے ہیں بے ضرورت اس پر زور صرف کرتے ہیں اور اپنی طلاقت لبانی اور انشاء پردازی کی وجہ سے مخاطب کو مرعوب کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور جانب مخالف کے دلائل سے سطحی طور سے گزر جاتے ہیں چنانچہ انھوں نے اس مسئلہ میں بھی اپنے اس قول کو حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ، حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا قول بتلا دیا جبکہ حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا قول عبد بن حمید کی تفسیر سے نقل کیا جس میں: لياتين عليها زمان ليس فيها أحد، قال عبيد الله بن معاذ راويه كان أصحابنا يقولون يعني به الموحدين ہے اور حضرت عمرؓ کا قول حسن عن عمر سے منقول ہے جو منقطع ہے: لولبت أهل النار في النار عدد عالج لكان لهم يوم يخرجون. حافظ ابن حجرؒ کہتے ہیں قلت هذا الاثر عن عمر لو ثبت حمل على الموحدين. ابن تيمية کے قول پر ابن حجرؒ تبصرہ کرتے ہیں: قد مال بعض المتأخرين إلى هذا القول ونصره بعدة أوجه من جهة النظر وهو مذهب ردي. مردود علی قائلہ وقد اطنب السبكي الكبير في بيان وهائه فاجاد. عبد اللہ بن عمرو بن

العاص کی حدیث: یأتی علی النار زمان تخفق الرياح أبوابها ليس فيها أحد يعني الموحدين. یہ حدیث منکر ہے، ابن جوزی موضوع کہتے ہیں، یہی مضمون حدیث حضرت ابوامامہ میں ہے جس کو سیوطی تک نے موضوع بتایا ہے پھر راوی یعنی الموحدين کہہ کر اس کا مطلب بیان کر رہا ہے جس سے کافرین کا جہنم سے نکلنا ثابت نہیں ہو رہا ہے بلکہ یہ معلوم ہو رہا ہے کہ جہنم کے اوپر کا طبقہ عصاة مؤمنین سے خالی ہوگا۔

عذاب جہنم کی ابدیت پر استدلال: علامہ سبکی کبیر نے تقریباً سو آیات جہنم و جنت سے متعلق ذکر کی ہیں، اور کہا کہ ان آیات میں جہنم کے عذاب کے بارے میں خلود اور اس سے مشتق الفاظ چونتیس بار استعمال ہوئے ہیں اور جنت کے بارے میں اڑتیس بار، اور تابید مع الخلود چار بار، اور بعض میں عدم خروج کی تصریح ہے، اس کثرت سے استعمال حقیقی معنی مراد لینے پر قطع و جزم پیدا کرتا ہے، اور اہل سنت والجماعت کا یہی عقیدہ ہے، یہاں چند آیات پیش کی جا رہی ہیں۔ (۱) ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ نَارُ جَهَنَّمَ لَا يَقْضَىٰ عَلَيْهِمْ فِيمُوتُوا وَلَا يَخْفَفُ عَنْهُمْ مِنْ عَذَابِهَا كَذَلِكَ نَجْزِي كُلَّ كَفُورٍ﴾ (فاطر: ۳۶) (۲) ﴿كُلَّمَا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا أُعِيدُوا فِيهَا﴾ (۳) ﴿مَا هُمْ عَنْهَا بِمُخْرَجِينَ﴾ (۴) ﴿مَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ﴾ (۵) ﴿مَنْ يَأْتِ رَبَّهُ مُجْرِمًا فَإِنَّ لَهُ جَهَنَّمَ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَىٰ﴾ (۶) ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُخْرِجُوا مِنَ النَّارِ وَمَاهُمْ بِخَارِجِينَ مِنْهَا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّقِيمٌ﴾ اللہ تعالیٰ نے جہنمیوں کے حال کی حکایت کرتے ہوئے فرمایا، (۷) ﴿سَوَاءٌ عَلَيْنَا أَجْزَعْنَا أَمْ صَبَرْنَا مَا لَنَا مِنْ مَّحِيصٍ﴾ (۸) ﴿فَالْيَوْمَ لَا تَخْرُجُونَ مِنْهَا وَلَا تَسْتَغْنُونَ﴾ (۹) ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونِ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ (۱۰) ﴿إِنَّ اللَّهَ لَعَنَ الْكَافِرِينَ وَأَعَدَّ لَهُمْ سَعِيرًا خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا﴾ (۱۱) ﴿أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّهُ مِنْ يَحَادِدِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا ذَلِكَ الْخِزْيُ الْعَظِيمُ﴾

اسی طرح احادیث کثیرہ صحیحہ عذاب جہنم کے دائمی ہونے پر صریح ہیں، موت کو مینڈھے کی شکل میں لا کر دوزخ و جنت کے درمیان ذبح کر دیا جائے گا اور کہا جائے گا: یا اهل الجنة خلود لا موت و یا اهل النار خلود لا موت، عن ابن عمرو وأبي هريرة (رواهما البخاري) وعن أبي سعيد (رواه مسلم والترمذي) وعن انس (رواه أبو يعلى) وعن ابن مسعود (رواه الطبراني)



وفیه لو قیل لأهل النار إنکم عائشون عدد کل حصاة فی الدنیا لفرحوا بها ولو قیل لأهل الجنة إنکم عائشون عدد کل حصاة لحزنوا ولكن جعل لهم الابدیه. روى عن معاذ بن جبل (رواه الطبرانی بإسناد جيد إلا أن فیہ انقطاعاً) وفیه أن المرد إلى الله إلى الجنة أو نار خلود بلا موت وإقامة بلا ظعن.

(۲) احادیث متواترہ دلالت کرتی ہیں کہ عصاة مؤمنین جہنم سے نکلیں گے اگر کفار بھی اس سے خارج ہوں گے تو پھر مؤمنین عصاة کی کیا خصوصیت رہ جائیگی۔

(۳) ابن تیمیہ اور ان کے متبعین معتزلہ پر عقل کو نقل پر مقدم کرنے کا اعتراض کرتے ہیں کہ وہ لوگ ایک حکمت و مصلحت کو اپنے ذہن سے تراشتے ہیں پھر خدا کو اس کا پابند بنادیتے ہیں مگر یہاں پر خود انھوں نے یہی عمل اختیار کیا اور کہا کہ: لیس فی حکمة احکم الحاکمین ورحمة ارحم الراحمین أن یخلق خلقاً ليعذبهم أبداً لا یباد عذاباً سرمداً لا نهیة له. حالانکہ اللہ تعالیٰ کی دونوں طرح کی صفتیں ہیں رحمت و کرم، عذاب و انتقام، چنانچہ وہ رحمن و رحیم بھی ہے، جبار و قہار، نذل و منتقم بھی، اگر صفت رحمت، رحمت کے افعال کا تقاضہ کرتی ہے تو صفت جباریت غضب کے افعال کا تقاضہ کرتی ہے، حضرت الاستاذ علامہ ابراہیم صاحب بلیاوی رحمۃ اللہ علیہ صدر المدرسین دارالعلوم دیوبند ابن تیمیہ کے بارے میں فرمایا کرتے تھے کہ ”یہ یک رخہ ہیں“ بلکہ بطور مزاح فرماتے ”یہ ایک آنکھ سے دیکھتے ہیں“۔

سبقت رحمتی علی غضبی کی تفسیر خود قرآن کریم میں ہے عذابنی اصیب به من أشاء ورحمتی وسعت کل شیء کہ عذاب کے لئے معذب میں کسی سبب کا پایا جانا ضروری ہے مگر رحمت خداوندی کے لئے مرحوم میں کسی سبب کا پایا جانا ضروری نہیں ہے بلکہ ذلك فضل الله يؤتیہ من یشاء.

اعتراف: یا معشر الجن قد استکثرت من الإنس وقال أولیائهم من الإنس ربنا استمتع بعضنا ببعض وبلغنا أجلنا الذي أجلت لنا قال: النار مثواکم خالدين فیها إلا ما شاء الله إن ربک حکیم علیم. (سورة إنعام) فأما الذین شقوا ففي النار لهم فیها زفیر وشهیق خالدين فیها ما دامت السموات والأرض إلا ما شاء ربک إن ربک فعال لما

یرید وأما الذین سعدوا ففی الجنة خالدین فیہا ما دامت السموات والأرض إلا ما شاء ربک عطاء غیر مجذوذ. (سورہ ہود) ان آیات میں استثناء ہے جس سے بہ ظاہر معلوم ہوتا ہے کہ عذاب ابدی نہیں ہوگا۔

جواب: (۱) استثناء کا تعلق موحدین سے ہے، ابن جریر نے خالد بن معدان، ضحاک، قتادہ، حسن، ابن عباس رضی اللہ عنہما وغیرہم سے نقل کیا ہے کہ: المراد بمن شاء فساق الموحدين فإنهم یخرجون عنها کما نطقت به الأخبار. ابن کثیر نے ان حضرات سے نقل کیا ہے کہ: إن الاستثناء عائد علی العصاة من أهل التوحید ممن یخرجهم الله من النار بشفاعۃ الشافعیین.

(۲) استثناء سے مقصد اظہار قدرت ہے کہ خدا کے ذمہ یہ عذاب دینا واجب و لازم نہیں اس نے یہ چاہا تو ایسا ہوا اگر چاہے کہ ان کو عذاب جہنم سے نکالے تو نکال سکتا ہے، وہ ﴿فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ ہے، مگر دیگر دلائل سے ثابت ہے کہ وہ ایسا نہیں چاہے گا، إن ذلك لیس بأمر واجب علیہ إنما هو مقتضى مشیئته وإرادته إلا ما شاء الله أى لو فرض ان الله أراد إخراجهم من النار أو من الجنة فی زمان لکان مستثنى من مدة خلودهم ولكن ذلك لا یقع لدلالة القواطع علی عدم وقوعه.

(۳) جس طرح جہنم کے عذاب خلود سے استثناء ہے اسی طرح دخول جنت میں استثناء ہے اگر جہنم کے ختم ہونے پر استدلال صحیح ہے تو جنت کے ختم ہونے پر بھی استدلال صحیح ہوگا مگر باتفاق فریقین جنت دائمی ہے۔

(۴) ابن قیم عقلی استدلال کرتے ہیں کہ جہنمی لوگ اس سخت عذاب کے بعد توبہ کریں گے ﴿ربنا أخر جنّا منہا فإن عدنا فإنا ظالمون﴾ ﴿وہم یصطرخون فیہا ربنا أخر جنّا نعمل صالحاً غیر الذی کنا نعمل﴾ توبہ کرنے کے بعد اور آئندہ ہمیشہ کے لیے عزم کر لینے کے بعد عذاب کی کوئی معقول وجہ نہیں رہ جاتی ہے، ابن قیم نے اس پر غور نہیں کیا کہ مجرمین کی توبہ خوف کے وقت دو طرح کی ہوتی ہے ایک حقیقی توبہ جس میں دائمی عزم ہوتا ہے احتراز عن المعصیت کا دوسری توبہ دفع الوقتی ہوتی ہے جھوٹا وعدہ ہوتا ہے کہ اس وقت جان بچا لو آئندہ دیکھا جائے گا، کفار کا وعدہ اور توبہ اسی دوسری قسم کا ہوگا ﴿ولوترى اذ وقفوا علی النار فقالوا یا لیتنا نرد ولا نکذب بآیات ربنا ونکون من

المؤمنین بل بدالہم ما كانوا یخفون من قبل ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه وانہم لکاذبون ﴿ معاینہ عذاب کے باوجود بعد میں ان سے کفرِ جود کے طور پر ہوگا ﴿ جحدوا بہا واستیقنتھا أنفسہم ﴿

فأما تہم اللہ امانۃ لیس المراد أنہ یحصل الموت حقیقۃ إنما ہو کنایۃ عن غیبۃ احساسہم۔ مسلمان گنہگار کو ایک مدت تک عذاب چکھنے کے بعد اللہ تعالیٰ ایسی موت دے دیگا جس سے احساس ختم ہو جائے گا اور کچھ دنوں تک جہنم میں محبوس رہیں گے اور جل کر کوئلے کی طرح ہو جائیں گے مگر ماقبل کی روایات میں ہے کہ صورت و شکل یا اعضاء سجدہ جلنے سے محفوظ رہیں گے۔

فجیء بہم ضبائر ضبائر۔ ضبائر ہو منصوب علی الحال وهو بفتح الضاد جمع ضبارة بفتح الضاد أو الکسرة۔ جماعت غول درغول۔

حدیث ابن مسعودؓ: اتسخر بی سخر منہ وسخر بہ کلاہما صحیح۔  
خدا کی طرف استہزاء و تحریہ کی نسبت: علماء نے اس کی مختلف توجیہ کی ہے: (۱) اس نے خدا کے لئے اس لفظ کا استعمال بطور مشاکلت کیا ہے کہ جب وہ بار بار خدا سے عہد کر رہا ہے اور اسے توڑ رہا ہے تو اس کو اس نے استہزاء و تحریہ کا درجہ قرار دیا اس کے مقابلے میں خدا کی طرف سے اس کو جنت میں داخل ہونے کا حکم دیا جا رہا ہے اور ادھر جنت کو بھرا ہوا دکھایا جا رہا ہے کہ تل رکھنے کہ جگہ نہیں ہے وہ آکر شکایت کر رہا ہے کہ اس میں کیسے داخل ہو جاؤں تو کہا جا رہا ہے کہ جاؤ وہاں پر تجھ کو سارے جہاں کا دس گنا دے رہا ہوں اس کو وہ اپنے فعل کا بدلہ سمجھ کر اتسخر بی کہہ رہا ہے یا جزاء تحریہ کو تحریہ سے تعبیر کر دیا ہے اور کہہ رہا ہے کہ آپ رب العالمین ہیں، بادشاہ ہیں، میں بد عہدی کر رہا ہوں مگر آپ ہی سے تو درخواست کر رہا ہوں۔ (۲) اتسخر بی میں ہمزہ انکار کے لئے ہو کہ مجھ کو یقین ہے کہ آپ مجھ سے مذاق نہیں کر رہے ہیں اس لئے کہ آپ رب العالمین ہیں مگر میں بھلا اس کے لائق کہاں ہوں؟ جواب دیا جاتا ہے: لا استہزیئ منک لکنی علی ما أشاء قادر۔ تم اہل نہیں ہو مگر میں تو تم کو اہل بنانے پر قادر ہوں۔ (۳) دل پر جب کسی کیفیت کا غلبہ ہوتا ہے تو زبان بے قابو ہو جاتی ہے اور زبان سے کچھ کا کچھ نکل جاتا ہے اسی طرح اس بندہ کے دل پر متضاد کیفیت گزر رہی ہوگی جس کی وجہ سے یہ جملہ اس

کی زبان سے نکل گیا ایسی حالت میں جو جملہ نکلتا ہے خدا اس سے درگزر کرتا ہے جس طرح حدیث میں ہے کہ ایک بندہ نے بخودی میں أنت عبدي وأنا ربك کہہ دیا تھا۔

ما یصریني منك: الصري القطع أي شيء یرضیک ویقطع السؤال بیني وبينك. کوئی چیز تیرے سوال کو پورا کرے گی، کہ تیرا بار بار سوال کرنا بند ہوگا۔

ضحک باری: کنایہ ہے کمال رضا سے، یا تجلی والی تاویل کی جائے جس میں منشاء تو تجلی ہی ہوتا ہے مگر افعال کی اسناد تجلی کی طرف ہوتی ہے، ضحک کا منشاء تجلی میں ہے مگر ضحک کی نسبت خدا کی طرف صحیح ہے۔

حدیث مغیرہ بن شعبہ مرفوعاً وموقوفاً دونوں طرح امام مسلم نے روایت کیا ہے، امام نووی کہتے ہیں: إن المذهب الصحيح المختار الذي عليه الفقهاء وأصحاب الأصول والمحققون من المحدثين ان الحديث إذا روى متصلاً وروى مرسلًا أو روى مرفوعاً وروى موقوفاً فالحكم للموصول والمرفوع لأنها زيادة ثقة وهي مقبولة عند الجماهير من أصحاب فنون العلوم فلا يقدح اختلافهم هنا في رفع الحديث ووقفه لا سيما وقد رواه الاكثرون مرفوعاً.

قال رب فاعلاهم منزلة قال أولئك الذين اردت غرس كرامتهم بيدي: حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ سے سوال کیا تو جواب دیا جا رہا ہے، أردت غرس، أردت کا تعلق غرس فعل سے صحیح نہیں ہے، اس لیے (۱) غرس مصدر کے معنی میں لیا جائے جیسے تسمع بالمعدي خير من أن تراہ میں یعنی اردت غرس كرامتهم. اور جمع الفوائد میں اردت غرس كرامتهم بيدي کا لفظ موجود ہے۔ (۲) یا أردت کے بعد واو عطف محذوف ہو اسی طرح اردت کا مفعول بہ محذوف ہواصل عبارت اردتهم وغرس كرامتهم بيدي ہو۔

أردتهم: اخترتهم ان کو میں نے خود منتخب کیا، عطا یا وانعامات کو پودہ سے تشبیہ دیکر کہا کہ خود میں نے اس عطا وکرامت کے پودے کو لگایا ہے۔ (الحل المفهم)

حدیث جابرؓ: أخبرني أبو الزبير أنه سمع جابر بن عبد الله يسأل عن الورود فقال

نَجِيءٌ نَحْنُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَنْ كَذَا وَكَذَا أَنْظِرْ أَيُّ ذَلِكَ فَوْقَ النَّاسِ. إِنْ مِنْكُمْ الْإِوَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا. (سورة مريم) اس کی تفسیر میں اختلاف ہے حضرت جابرؓ کی اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ ورود سے مراد دخول نہیں ہے بلکہ مرور علی الصراط ہے: ثُمَّ نَجِيءُ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَنَذِرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثَا. (سورة مريم) اور مشرکین کا ورود دخول جہنم ہے یہی تفسیر ابن مسعود سے منقول ہے مگر ابن عباس سے اور مسند احمد کی روایت کے مطابق جابرؓ کی روایت میں بھی ورود سے مراد دخول ہے، مگر جابرؓ کی اس روایت کو ابن کثیر نے غریب کہا ہے۔

عَنْ كَذَا وَكَذَا أَنْظِرْ أَيُّ ذَلِكَ فَوْقَ النَّاسِ: امام نوویؒ کہتے ہیں باتفاق علماء اس لفظ میں تہییف و تغیر ہے، قاضی عیاض کہتے ہیں تمام نسخوں میں اسی طرح ہے اور اس میں بڑا تغیر واقع ہو گیا ہے، صحیح عبارت نجیہ یوم القیامۃ علی کوم ہکذا رواہ بعض اہل الحدیث اور کعب بن مالک کی روایت میں ہے یحشر الناس یوم القیامۃ علی تل وأمتی علی تل اور ابن عمرؓ کی حدیث میں: فیرقی ہو یعنی محمدؐ صلی اللہ علیہ وسلم وأمتہ علی کوم فوق الناس۔

علی کوم کا لفظ منٹ گیا ہوگا اس کو کذا کذا سے بیان کر کے ای ذکر فوق الناس سے تفسیر کر دیا قال القاضی إنه کان أظلم هذا الحرف علی الراوی أو أمحی فعبّر عنه بكذا وكذا وفسره بقوله أي فوق الناس وكتب عليه أنظر تنبيهًا فجمع النقلة الكل ونسقه على أنه من متن الحديث كما تراه. (نوی ۱/۱۰۷) مگر حضرت مولانا رشید احمد گنگوہیؒ نے تہییف و تغیر سے انکار کر کے عبارت کی توجیہ کی ہے کہ اونچی جگہ پر ہوں گے اور دوسرے لوگ اس سے نیچے ہوں گے، اسی کو حضرت جابرؓ نے کہا کہ ہم قیامت کے دن اس طرح سے آئیں گے اور ہاتھ اٹھا کر اشارہ کر کے اس کی بلندی کو بتلایا کہ انظر کذا وکذا پھر کذا وکذا کو ذکر سے اشارہ کر کے فوق الناس سے تفسیر کر رہے ہیں۔

ایک توجیہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ ہم سب اس طرح اس طرح سے آئیں گے اور تفصیل سے لوگوں کے منازل و مقامات کو بیان کیا پھر فرمایا: انظر أي ذلك فوق الناس، أي حرف تفسیر نہیں بلکہ ای اسم موصول ہے۔

حدیث ابو ہریرہ: إن ما بین المصراعین من مصاریع الجنة کما بین مکة و بصری، وإن ما بین المصراعین من مصاریع الجنة إلى عضادتي الباب. مصراع: دروازہ کا کنارہ، بازو کے ایک کنارہ سے دوسرے کنارے تک کا فاصلہ، مگر دوسری روایت میں ہے دروازے کا تختہ اس کے کنارے سے اس کے بازو تک کا فاصلہ، مگر روایت تو ایک ہی ہے اس لیے إلى عضادتي الباب، ما بین المصراعین کی تفسیر قرار دی جائے۔

حدیث ابو ہریرہ وحدیثہ: فيقول إبراهيم عليه السلام لست بصاحب ذلك إنما كنت خليلاً من وراء وراء. وراء: مبنی برفتحہ ہو یا منصوب یا مرفوع قال الرضى يجوز إضافة الصدر من هذه الظروف والأحوال إلى العجز، كيوم يوم، صباح مساء، حين حين، لقيته كفة كفة، جاری بیت بیت، وإنما لم يتعين بناء الجزئين فيهما كما تعين في خمسة عشر لظهور تضمن الحرف وتعيينه في نحو خمسة عشر دون هذه المركبات إذ يحتمل كلها بتقدير حرف العطف وان لا يكون فإذا قدرناها قلنا إن معنى لقيته يوم يوم أي يوماً، صباحاً فمساء، وإن لم نقدر حرف العطف قلنا إن المعنى يوماً بعد يوم، صباحاً بعد مساء.

اس قاعدہ کی روشنی میں وراء وراء دونوں مبنی برفتحہ ہوں گے اگر حرف عطف کو مقدر مانو، اور اگر حرف عطف مقدر نہ مانو تو مبنی برضمہ ہوں گے مضاف الیہ کے محذوف منوی ہونے کی بناء پر۔  
دومرتبہ وراء کہنے کی وجہ: سیدنا ابراہیم علیہ السلام ازراہ تواضع فرما رہے ہیں کہ میں اس مقام کا اہل نہیں ہوں اس لئے کہ مجھ کو یہ شرف جبرئیل کے توسط سے حاصل ہوا ہے، اور حضرت موسیٰ علیہ السلام کو شرف ہم کلامی براہ راست حاصل ہوا مگر دیدار حاصل نہیں ہوا اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو شرف ہم کلامی بھی حاصل ہوا اور شرف دیدار بھی لہذا میں حضرت موسیٰ علیہ السلام کے ورے اور حضرت موسیٰ علیہ السلام کے ورے اس طرح میں دو درجہ پیچھے رہا۔

تمام انبیاء معصوم ہیں: نبوت وہی ہے مگر اللہ تعالیٰ ایسے ہی افراد کو منتخب کرتا ہے جن کا نفس قدسی ہوتا ہے ان کی قوت ملأ اعلیٰ کے ادراک کے مشابہ ہوتی ہے جس کی وجہ سے عالم غیب سے ان کا اتصال ہوتا ہے، اور وہ جنت و دوزخ کا مشاہدہ کرتے ہیں، الرؤيا الصالحة جزء من ست وأربعين جزء من النبوة میں اسی طرف اشارہ ہے، اور اس کے اخلاقی قویٰ میں استقامت ہوتی ہے جس کی وجہ سے



عمل صالح اور اجتناب عن المعاصی اور طاعت میں آداب کی رعایت کرتے ہیں یہاں تک کہ ان کو عصمت حاصل ہو جاتی ہے، السمیت الصالح والاقتصاد جزء من خمس وعشرين جزء من النبوة میں اس کی طرف اشارہ ہے، انبیاء کی سیرت اور ان کے احوال ان کی عصمت کے گواہ ہیں اور عقل کا بھی یہی تقاضہ ہے اس لئے کہ انبیاء اللہ اور بندہ کے درمیان سفیر ہوتے ہیں، سفیر واسطہ مقرر کرنے کے لئے یہ دیکھا جاتا ہے کہ جس بات کو پہونچانے کے لئے کہا جائے اس کو وہ صحیح سمجھتا ہو اور ٹھیک طور سے ان کو پہونچائے اور ہماری مخالفت نہ کرے بندوں کا علم ناقص ہے اس لئے انتخاب میں غلطی ہو سکتی ہے مگر اللہ عالم الغیب والشہادۃ ہے اس سے غلطی کا کوئی امکان نہیں ہے اس لئے جن حضرات کو وہ منتخب کرتا ہے ان میں ان اوصاف کا پایا جانا ضروری ہے۔

حضرت آدم علیہ السلام سے لے کر حضرت عیسیٰ علیہ السلام تک کا معذرت کرنا کہ ہم سے فروگزاشت ہو چکی ہے جس پر عتاب ہو چکا ہے کہیں پھر نہ کوئی فروگزاشت ہو جائے، مگر ان فروگزاشتوں کی وجہ سے وہ حضرات پھر بھی معصوم رہے اس لئے کہ حکم خداوندی کی جان بوجھ کر مخالفت کرنا یہ معصیت ہے اور اگر سہوایا اجتہاداً ہو تو صورتہ معصیت ہے حقیقتاً معصیت نہیں ہے بلکہ وہ زلت و لغزش ہے، چنانچہ حضرت آدم علیہ السلام کا اس درخت سے کھانا بھول کر تھا: فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا۔ صورت معصیت کی وجہ سے اللہ نے عطی کا لفظ استعمال کیا مگر ہم حضرت آدم علیہ السلام کو عاصی نہیں کہہ سکتے ہیں، حضرت نوح علیہ السلام کا بیٹا منافق تھا حضرت نوح علیہ السلام اس کو مؤمن مخلص سمجھتے تھے اور خدا کا وعدہ تھا کہ تیرے اہل کو میں نجات دوں گا اس لئے بیٹے کو اپنا اہل گمان کر کے سوال کر لیا، خدا نے بتلایا کہ وہ مؤمن نہیں ہے، نادانی و نادانیت میں یہ سوال ہوا خود خدا کہتا ہے: فَلَا تَسْأَلْنِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ۔

حضرت ابراہیم علیہ السلام کا ثلاث کذبات یہ کذب حقیقی نہیں ہے بلکہ تعریض کے قبیل سے ہے: قَالَ الْقَاضِي: الْحَقُّ أَنَّ الْكَلِمَاتِ الثَّلَاثَ إِنَّمَا كَانَتْ مِنْ مَعَارِضِ الْكَلَامِ لَكِنْ لَمَّا كَانَتْ صَوْرَتُهَا الْكَذِبُ سَمَّاها أَكَاذِيبٌ۔ اسی طرح حضرت موسیٰ علیہ السلام کا قبطی کو قتل کرنا یہ خطا تھا کیوں کہ وہ کافر تھا جو ایک مسلمان پر ظلم کر رہا تھا، حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا کوئی جرم ہی نہیں تھا دوسرے لوگوں نے ان کو خدا کا بیٹا بنا دیا مگر اس پر بھی وہ شرمناک ہے ہیں، الغرض اللہ تعالیٰ کو آپ ﷺ کی سیادت کو سارے جہان پر ظاہر کرنا تھا اس لئے اس طرح حضرات انبیاء نے جواب دیا اور اپنے کو اس منصب کے لائق نہیں جانا۔

ثلاث کذبات کی تفصیل: ابن سیرین عن ابی ہریرہ کی روایت میں ہے: لم یکذب ابراهیم الا ثلاث کذبات پھر ان کذبات کی تفصیل میں۔ (۱) اِنِّی سَقِیم (۲) بَلْ فَعَلَهُ کَبِیرُھُمْ (۳) اُخْتِی کو شمار کیا ہے مگر مسلم کی روایت ابو زرہ عن ابی ہریرہ میں (۱) کو کب کے بارے میں ہذا ربی (۲) بَلْ فَعَلَهُ کَبِیرُھُمْ (۳) اِنِّی سَقِیم کو شمار کیا ہے، حافظ ابن حجر کہتے ہیں: قلت الذی یشہر أنها وهم من بعض الرواة فإنه ذکر فی الکوکب بدل قوله فی سارة والذی اتفقت علیہ الطرق ذکر سارة دون الکوکب۔

باب ”دعاء النبی صلی اللہ علیہ وسلم لأمتہ وبکائہ شفقة علیہم“  
 حدیث عبد اللہ بن عمرو بن العاصؓ: وقال عیسیٰ علیہ السلام امام نووی، قاضی عیاض سے نقل کرتے ہیں کہ قال فعل ماضی نہیں ہے بلکہ یہ اسم مصدر ہے۔ تلاقول اللہ تعالیٰ فی ابراہیم نبی ﷺ نے قرآن میں مذکور ان آیتوں کی تلاوت فرمائی تو آپ کے سامنے ان دونوں حضرات کی شفقت و محبت اپنی امت پر ذہن میں آئی پھر آپ کی جو شفقت و محبت اپنی امت پر ہے وہ بھی جوش میں آئی جس سے اَللّٰھُمَّ اُمّتی اُمّتی کہہ کر رونے لگے، اللہ نے آپ کے اعزاز کے لئے جبریل کو بھیج کر معلوم کرایا ورنہ اللہ تو عالم الغیب والشہادۃ ہے اِنَّا سَنَرْضِیْکَ فِی اُمّتِکَ وَلَا نَسْؤُکَ۔ وَلَسَوْفَ یُعْطِیْکَ رَبُّکَ فَتَرْضٰی۔ لَانَسْؤُکَ کا اضافہ جمیع امتی کے جہنم سے نجات کو بتلا رہا ہے کہ آپ کو ذرہ برابر غم نہیں دیں گے بلکہ سب کو جنت میں داخل کر دیں گے۔

باب ”بیان من مات علی الکفر فهو فی النار“

ولا تنالہ الشفاعۃ ولا تنفعہ قرابۃ المقربین“

احادیث انس، و ابی ہریرہ، وعائشہ، و قبیصہ،

وزہیر بن عمرو، وابن عباس رضی اللہ عنہم

حدیث انسؓ: اِنَّ اَبِیْ وَاَبَاکَ فِی النَّارِ اَیْکَ شَخْصٍ نَّزَعْنِیْ بِاَبِیْکَ کے بارے میں سوال کیا تو آپ ﷺ

نے فرمایا: فی النار، جب واپس جانے لگا تو آپ نے اس کے غم کو ہلکا کرنے کے لئے فرمایا: إن ابي وأباك فی النار.

زمانہ فترت میں مرنے والوں کا حکم: نبی کریم ﷺ بعثت سے قبل کا زمانہ زمانہ جاہلیت ہے ان لوگوں کو حضرت ابراہیم اور حضرت موسیٰ و حضرت عیسیٰ علیہم السلام کی تعلیم سے تھوڑی بہت واقفیت تھی: ﴿وہذا کتاب أنزلناہ مبارک فاتبعوہ واتقوا العلیکم ترحمون أن تقولوا إنما أنزل الكتاب علی طائفتین من قبلنا وإن کنا عن دراستهم لغافلین أو تقولوا لو أنزل علینا الكتاب لکننا هدی منهم فقد جاء کم بینة من ربکم وهدی ورحمة﴾ (سورة انعام) یہ آیت دلالت کرتی ہے کہ ان کو اہل کتاب کی دونوں کتابوں کا علم تھا اور دونوں جماعت کے احوال سے یک گوہ واقفیت تھی، اور تاریخ سے بھی ثابت ہے کہ حضرت موسیٰ و حضرت عیسیٰ علیہما السلام کی کتاب اور اس کے ماننے والے عرب میں موجود تھے، ورقہ بن نوفل کے بارے میں ہے کہ: کتب من الانجیل بالعربیة اور حجت قائم ہونے کے لئے براہ راست خود رسول کا ان کے پاس مبعوث ہونا ضروری نہیں بلکہ رسول کا یا اس کی تعلیم کا ان تک پہنچنا ایمان کے واجب ہونے کے لئے کافی ہے اور یہ بات اہل جاہلیت کو حاصل تھی قرآنی آیت کنتم علی شفا حفرة من النار۔ نبی کریم ﷺ کی حدیث: إن اللہ نظر إلی أهل الأرض فمقت عربهم وعجمهم إلا بقایا من أهل الكتاب بھی اس کی طرف مشیر ہے اور اسی قبیل سے ہے۔

إن ابي وأباك فی النار: قال النووي: فیہ أن من مات فی الفترة علی ما كانت علیہ العرب من عبادة الأوثان فهو من أهل النار وليس هذا مواخذة قبل بلوغ الدعوة فإن هؤلاء كانت قد بلغت دعوة ابراهيم وغيره من الأنبياء صلوات اللہ تعالیٰ وسلامہ علیہم. (نووی: ۱/۱۱۴) شاہ عبدالعزیز صاحب فتاویٰ عزیزی میں لکھتے ہیں مہربان من چوں معلوم شد کہ زمان بعثت آنحضرت زمان فترہ نہ بود بلکہ زمان جاہلیت بود بس اشکال زائل گشت، اصطلاحاً زمان فترہ وہ دور ہے جس میں نہ کوئی رسول آیا اور نہ رسول کی تعلیم کسی طرح پہنچی ہو بس اسی شکل میں معتزلہ، اشاعرہ اور ماتریدیہ کا آپس میں اختلاف ہے، معتزلہ حسن و قبح عقلی کے قائل ہیں کہ عقل کے حسن و قبح

کے ادراک کرنے کی بنیاد پر عقل خدا کے حکم کو ادراک کر لیتی ہے اور اس سے وجوب ثابت ہو جاتا ہے، خدا کی معرفت اور اس پر ایمان کی خوبی کو عقل ادراک کرتی ہے جس کی وجہ سے بعثت رسول سے پہلے بھی ایمان واجب ہے، ابو منصور ماتریدی کا مذہب فقط ایمان باللہ سے متعلق یہ ہے کہ عقل اس کے حسن و قبح کا ادراک کر کے خدا کے حکم کو معلوم کر لیتی ہے جس سے قبل بعثت رسول مثل معتزلہ ایمان باللہ واجب ہے، اشاعرہ، احناف اور ائمہ بخاری کے یہاں عقل کا حسن و قبح کے جاننے سے خدا کا مطلوب حکم معلوم نہیں ہو سکتا ہے، خدا کا حکم جاننے کا ذریعہ رسول کی اطلاع ہے، براہ راست ہو یا بالواسطہ ہو جس کی وجہ سے ایمان باللہ بھی اس صورت میں واجب نہیں ہوگا اور وہ معذب نہ ہوگا، اور بعض دوسرے حضرات کہتے ہیں کہ دنیا میں ایمان واجب نہ ہوگا مگر میدان محشر میں ان کا امتحان ہوگا جو کامیاب ہوگا وہ جنتی ہوگا اور جو ناکام ہوگا وہ جہنمی ہوگا۔

قال الحلیمي في منهاجه إن العاقل المميز إذا سمع أية دعوة كانت إلى الله فترك الاستدلال بعقله على صحتها وهو من أهل الاستدلال والنظر كان بذلك معرضاً عن الدعوة فكفر ويبعد أن يوجد شخص لم يبلغه خبر أحد من الرسل على كثرتهم وتطاول زمان دعوتهم ووفور عدد الذين آمنوا بهم واتبعوهم والذين كفروا بهم وخالفوهم فإن الخبر قد يبلغ على لسان المخالف كما يبلغ على لسان المؤمن ولو أمكن أن يكون لم يسمع قط بدين ولا بدعوة نبي ولا عرف أن في العالم من يثبت إلهاً ولا نرى أن ذلك يكون فأمره على الاختلاف في أن الإيمان هل يجب بمجرد العقل أو لا بد من انضمام النقل هذا صريح في ثبوت تكليف كل أحد بالإيمان بعد وجود دعوة أحد من الرسل وإن لم يكن رسولاً إليه. (روح المعاني: ۴۰/۱۵)

فالمتمكن المعرض مفرط تارك للواجب عليه لا عذر له أما تكون زيد وعمرو قامت عليه الحجة أم لا فذلك مما لا يمكن الدخول بين الله وبين عباده، إن الله لا يعذب أحداً إلا بعد قيام الحجة عليه وإن العذاب يستحق بسببين أحدهما الإعراض عن الحجة وعدم إرادتها والعمل بموجبها والثاني العناد لها بعد قيامها وترك إرادة

موجبها فالأول كفر الإعراض والثاني كفر العناد اما كفر الجهل مع عدم قيام الحجة وعدم التمكن من معرفتها فهذا الذي نفى الله التعذيب عنه وان قيام الحجة يختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة والأشخاص فقد تقوم حجة الله على الكفار في زمان دون زمان لا في بقعة دون بقعة كما أنها تقوم على شخص دون شخص (طريق الهجرتين)

مگر آنحضرت ﷺ کے والدین کے بارے میں بعض علماء نجات کے قائل ہیں، پھر کوئی تاویل کرتا ہے کہ زمانہ فترت میں ان کا انتقال ہوا، تو کوئی کہتا ہے ان کو دوبارہ زندہ کیا گیا وہ ایمان لائے، کوئی کہتا ہے کہ زمانہ فترۃ کے لوگوں کا امتحان ہوگا اور آپ کے والدین امتحان میں کامیاب ہوں گے، قال السندھی: قد مال كثير من المتأخرين إلى نجاة الوالدین إما لأنهما ماتا قبل بلوغ الدعوة إياهما وقد قال تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وإما لأن الله تعالى أحياهما له صلى الله عليه وسلم فأمنأ به وإما لأنهما يطيعان الله تعالى ويوفقان لذلك في الامتحان الذي يكون لبعض الناس يوم القيامة.

بلال: بالفتح والكسر، البلال الماء. المعنى: صلہ رحمی کروں گا۔ قطع رحم کو آگ سے تشبیہ دیا اور صلہ رحمی کو اس کے بجھانے سے تعبیر کیا۔

تم لوگ مجھ سے رشتہ داری پر اعمار نہ کرو خدا جس کو سزا دینا چاہے کوئی اسے بچا نہیں سکتا ہے، میری شفاعت بالاذن ہے شفاعت مالکانہ نہیں ہے اور وہ اذن ان ہی لوگوں کے لئے دے گا جو مؤمن ہیں۔

إلى رزمة من جبل: رزمة بفتح الراء وفتح الضاد وسكونها. بڑے بڑے پتھر جو تہ بہ تہ رکھے ہوتے ہوں۔ یربأ بروزن یقرأ حفاظت و نگرانی کرے۔

ابن عباسؓ کی حدیث میں أنذر عشیرتک الأقربین ورهطک منهم المخلصین ہے، رهطک منهم المخلصین ممکن ہے سبعة احرف میں سے ایک حرف رہا ہو جو بعد میں منسوخ ہو گیا، اسی طرح ثبت یبدأ بی لهب وقد تب میں قد بھی حرف سبعة میں سے ایک حرف تھا جو بعد میں منسوخ ہو گیا۔ المخلصین اسم مفعول رشتہ داروں میں جو مسلمان ہو گئے تھے، سفح الجبل، اسفل

الجبل پہاڑ کا دامن۔

عن قبيصة وزهير بن عمرو قال لما نزلت وأنذر عشيرتك الأقربين، قال انطلق نبي الله صلى الله عليه وسلم. قال کی جگہ قالاً تشنيه كاصيغه هونا چاہئے تھا اس لئے کہ اس سے مراد قبیسہ وزہیر ہیں لیکن دونوں کا قول یکساں تھا اس لئے حکم میں ایک شخص ہوئے جس کی وجہ سے واحد کا صیغہ استعمال کیا۔

## باب ”شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم لأبي طالب

### والتخفيف عنه بسببه“

يحوطك: يذب عنك. في غمرات من النار: جمع الغمرة الذي يغمر صاحبه الضحاضاح: مارق من الماء على وجه الارض إلى نحو الكعبين. المرجل: القدر المعروف سواء كان من حديد أو نحاس أو خزف. أخمص: تالو۔

جنت کے درجات میں تفاوت ہے اور اہل جنت کے مراتب میں بھی تفاوت ہے اور یہ تفاوت ان کے اعمال کی نسبت سے واقع ہوگا، اسی طرح جہنم کے درجات اور جہنمیوں کے عذاب میں تفاوت بھی ان کے اعمال کی نسبت سے واقع ہوگا، نفس دخول نار کا سبب کفر ہے اور کفر کی غلظت و خفت کے اعتبار سے عذاب کی نوعیت میں فرق ہوگا، کفار کی معافی اور جہنم سے نکلنے کی نہ کوئی سفارش کرے گا اور نہ خدا اجازت دے گا، اور نہ کسی کے کفر و شرک کو جانتے ہوئے کوئی سفارش کرے گا، جیسا کہ ماقبل میں آیات نقل کی گئیں ہیں ہاں تخفیف عذاب کی سفارش کی ممانعت پر کوئی نص موجود نہیں ہے اس لئے آپ ﷺ ابوطالب کے عذاب میں تخفیف کی سفارش کریں گے جو منظور ہوگی۔

## باب ”من مات على الكفر لا ينفعه عمل“

حدیث عائشہؓ: ابن جدعان یعنی عبد اللہ بن جدعان، بنی تیم سے تھا اور حضرت عائشہؓ کے اقرباء میں



سے تھا، بڑا مہمان نواز تھا، کافر کی نیکیاں باطل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ عذاب سے نجات اور جہنم سے نکالنے والی نہیں ہوں گی مگر اس کی وجہ سے عذاب کی نوعیت میں تخفیف ہوگی اور درکات جہنم کا مختلف ہونا نیک و بد اعمال و اخلاق ہی کی بدولت ہوگا۔

### باب ”موالاة المؤمنین ومقاطعة غیرہم والبراءة منهم“

إلا أن آل أبي يعني فلانا ليسوا لي بأولياء: یعنی فلانا راوی نے نام کا پردہ کیا یا خود کو ضرر سے بچانے کے لئے یا جان بوجھ کر نام لینے سے گریز کیا اس لئے نام معلوم کرنے کے درپے نہیں ہونا چاہئے مگر پھر بھی لوگوں نے نام کی تحقیق کر کے بتلایا ہے جس سے کوئی فائدہ نہیں ہے۔

﴿لا تجد قوماً يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله ولو كانوا آباءهم أو أبناءهم أو إخوانهم أو عشيرتهم﴾ ﴿قد كانت لكم أسوة حسنة في إبراهيم والذين معه إذ قالوا لقومهم إنا برآؤ منكم ومما تعبدون من دون الله كفرنا بكم وبدا بيننا وبينكم العداوة والبغضاء أبداً حتى تؤمنوا بالله وحده﴾ (سورة ممتحنہ) کافر کافر رہتے ہوئے چاہے قریب سے قریب عزیز ہو، اس سے تبری ضروری ہے، تو تولی و موالات صرف ایمان کی بنیاد پر ہوگا۔

### باب ”دخول طوائف من المسلمین الجنة“

#### بغیر حساب ولا عذاب

أحادیث أبي هريرة، وعمران، وسهل بن حازم، وابن عباس رضي الله عنهم  
آپ نے خبر دی کہ میری امت کے بستر ہزار آدمی جنت میں بلا حساب و کتاب جائیں گے، تو حضرت عکاشہ نے چادر سنبھالتے ہوئے درخواست کی کہ آپ دعاء فرمادیں کہ میں بھی ان میں شامل ہو جاؤں، آپ ﷺ نے دعاء کہ: اللہم اجعلہ منہم۔ تو ایک انصاری اٹھے کہ میرے لئے بھی دعاء

کردیں آپ نے فرمایا کہ عکاشہ تم سے بازی لے گئے۔ سبقك بھیا عکاشة۔ اس ارشاد کے تین سبب ہو سکتے ہیں: (۱) یعنی تمہارے اندر وہ اوصاف نہیں ہیں جو عکاشہ میں ہیں اس لئے تم اس کے اہل نہیں ہو مگر صاف صاف نہ کہہ کر سبقك بھیا عکاشة فرمایا۔ (۲) عکاشہ کے سوال کے وقت دراجابت کھلا ہوا تھا اب دراجابت بند ہو چکا ہے۔ (۳) دوسروں کے منہ کو بند کرنے کے لئے کہ اگر سلسلہ چل پڑا تو ایک کے بعد دوسرا کھڑا ہو کر یہی کہے گا اس لئے آپ نے: سبقك بھیا عکاشة۔ فرمایا تاکہ آگے کوئی سوال نہ کرے۔

سبعون ألفاً: ستر ہزار بلا حساب و کتاب جنت میں داخل ہونے والوں کے چہرے مثل چاند کے چمکدار ہوں گے اور ایک ساتھ جنت کے دروازے سے گزریں گے۔  
ان لوگوں کے اوصاف: الذین لا یکتوون، ولا یسرقون، حدیث عمران میں: لا یسطیرون کا اضافہ ہے اور ابن عباس کی روایت میں لا یسرقون کا اضافہ ہے اور سب کی روایت میں: علی ربهم یتوکلون موجود ہے۔

(۱) رقیہ سے مراد ممنوع و ناجائز رقیہ نہیں کرتے ہیں اور نہ ایسے رقیہ کرنے والوں سے رقیہ کراتے ہیں، تطیروں میں بدگمانی و شگون لینا، عام طور سے چڑیا اڑا کر یہ کیفیت پیدا کرتے تھے اس لئے تطیر سے تعبیر کر دیا، یہ خدا سے بلا وجہ کی بدگمانی ہے جس کی وجہ سے منع کیا گیا ہے: أنا عند ظن عبدي بی فلیظن بی ما شاء۔ اور ایک روایت میں فلیظن بی خیرا آیا ہوا ہے۔

جس چیز کا سامنا ہو اس سے تلبس ہو، اس میں چند احتمال ہیں۔ (۱) عادة اللہ جاری ہو کہ وہ موزی و نقصان دہ ہیں جیسے درندہ اور زہر وغیرہ۔ (۲) اکثر و بیشتر و نقصان دہ یا مفید ہیں جیسے دوائیں، جس کے بارے میں جیسی عادت اللہ جاری ہے اس کے بارے میں ویسا گمان کرنا صحیح ہے اس کے خلاف گمان کرنے والوں کو عقلمندوں کی صف سے خارج مانا جاتا ہے۔ (۳) اتفاقاً کبھی کوئی ضرر پہنچ گیا ہو تو ایسی چیزوں سے شگون و تطیر ممنوع ہے اس لئے کہ اس میں بلا وجہ خدا سے بدگمانی ہے، فال ایسی چیز کو کہتے ہیں جس کے بعد اتفاقاً کوئی خیر حاصل ہو جائے اس سے دل میں اچھا گمان کرنا یہ خدا کے ساتھ حسن ظن کے قبیل سے ہے اس لئے پسندیدہ ہے۔ لا یکتوون کی کے علاج کو آپ نے پسند نہیں فرمایا ہے، ما أحب أن

اکتوائی مگر ضرورت پر آپ ﷺ نے کبھی سے عمان کی اہانت دی ہے، عمر ان بن ابیہان نے ہوا پیر کی بیماری میں کبھی کیا کبھی سے پہلے ان سے فرشتے سام کیا کرتے تھے مگر اس سے بعد ان کی آمد بند ہو گئی تھی۔ (۲) بعض دوسرے حضرات کہتے ہیں کہ مرض سے قبل ہائیں بندی کے دور سے کبھی گمراہی یا توکل کے خلاف ہے البتہ مرض کے بعد جب دوسرا عمان، بحر کی نہ تو کبھی توکل کے منافع نہیں ہے۔

وعلى ربهم يَتَوَكَّلُونَ: اللہ تعالیٰ نے ممکنات میں سے بعض کو بعض کے وجود کا سبب بنا دیا ہے اگر کوئی اس کا انکار کرتا ہے تو اس کو عقلاء کی نصف سے خارج مانا جاتا ہے، مگر اس کے ساتھ یہ بھی ہے کہ ہر ممکن کو وجود بخشنے والا، اسی طرح سبب کو سبب بنانے والا بھی اللہ ہی ہے، پھر اللہ تعالیٰ کے ارادے پر ہر چیز کا وجود موقوف ہے، اور اس کی تاثیر ہر موجود میں فرداً فرداً جاری و ساری ہے، یہ صرف علم و اذعان کے درجہ میں نہ ہو بلکہ یہ دل میں پیوست و سرایت کر جانے جس کی وجہ سے اسباب پر اعتماد ختم ہو جائے اور اس کے فاعل پر اعتماد اور الیمینان ہو جائے، اسی کا نام توکل ہے، توکل کا مطلب اسباب کو ترک کرنا نہیں ہے بلکہ اسباب پر اعتماد کا ترک کرنا ہے چنانچہ اللہ میں ہے:

التوكل أن يغلب عليه اليقين حتى يفتتر سعيه في جلب المنافع ودفع المضار من قبل الاسباب ولكن يمشي على ما سناه الله تعالى في عباده من الإكساب من غير اعتماد عليها. (حجة الله مع الترجمة: ۲۸۱/۲) ابن قیم کہتے ہیں: ظن من ظن أن التوكل لا يصح إلا برفض الاسباب وهذا حق لكن رفضها عن القلب لا عن الجوارح فالتوكل لا يتم إلا برفض الاسباب عن القلب وتعلق الجوارح بها. اس تفسیر پر رقیہ جس کی اجازت ہے اور ایسی دوا جو ناپسندیدہ نہیں ہے، توکل کے خلاف نہیں ہے اور اس زمرہ میں داخل ہونے سے مانع نہیں ہے۔

(۲) بعض علماء نے توکل کے باب میں کس طرح کے اسباب کا استعمال خلاف توکل ہے اور کس قسم کے اسباب کا استعمال خلاف توکل نہیں ہے، تحریر کیا ہے کہ (۱) بعض اسباب ایسے ہیں جن پر مسببات و نتائج کا ترتیب عادتہ اللہ کے مطابق ہمیشہ ہوتا ہے اور اس کا ترتیب اس قدر واضح اور جلی ہوتا ہے کہ ہر ایک اس کا ادراک کرتا ہے اتفاقاً کوئی مانع آجائے تو اس کا ترتیب نہیں ہوتا ہے جیسے کھانے سے بھوک کا ختم ہونا، پانی سے پیاس کا بجھنا، اگر اتفاق سے کوئی عارضہ لاحق ہو جاتا ہے تو کھانے سے

بھوک اور پینے سے پیاس نہیں جاتی ہے ایسے اسباب کو اسباب قاطعہ کہا جائے تو بیجا نہ ہوگا۔ (۲) ایسے اسباب جن پر مسببات و نتائج کا ترتب اکثر و بیشتر ہوتا ہے اس کے لئے بہت سے شرائط ہوتے ہیں اور بہت سے موانع ہوتے ہیں جن کی وجہ سے اس کے سبب ہونے کا ادراک عوام کو کم ہوتا ہے خواص ہی ادراک کر پاتے ہیں جیسے بیشتر دوائیں، ان کو اسباب مظنونہ کہنا چاہئے۔ (۳) جن اسباب پر مسببات و نتائج کا ترتب گاہے گاہے ہو جاتا ہے جیسے رقیہ، اور اسی لئے اس طرح کے اعمال کا عام طور سے رواج نہیں ہوتا ہے، ان کو اسباب موہومہ کہنا چاہئے۔ (۴) ایسے اسباب جن کے استعمال کرنے سے شریعت نے منع کیا ہے ان کو اسباب ممنوعہ کہنا چاہئے، اسباب مقطوعہ و مظنونہ کا استعمال تو کل کے خلاف نہیں ہے، جب کہ اس کو اسباب پر اعتماد و اطمینان نہ ہو بلکہ اعتماد و اطمینان ان اسباب کے خالق پر ہو، اور اسباب موہومہ اور ممنوعہ کا استعمال تو کل کے خلاف ہے، اس تفسیر کی بناء پر مطلقاً رقیہ کرنا کرنا اور کسی کو استعمال کرنا اسباب موہومہ سے ہے اور تطیر اسباب ممنوعہ میں داخل ہوگا، ہاں اسباب موہومہ اگر کسی کے لئے کسی وجہ سے اسباب مظنونہ یا مقطوعہ کے درجہ میں ہو جائیں تو خاص اس کے لئے اس کا استعمال بھی تو کل کے خلاف نہ ہوگا، اسی طرح کسی کے قلب پر کوئی خاص حالت طاری ہو جس کی وجہ سے اس نے اسباب مقطوعہ و مظنونہ کو اس وقت ترک کر دیا تو اس وقت اس کے حق میں کوئی ممانعت نہیں ہوگی اور اس کو خلاف تو کل نہیں کہا جائے گا۔

لایر قون: ابن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت میں یہ اضافہ ہے بقیہ حضرات کی روایت میں اضافہ نہیں ہے جس کی وجہ سے ابن تیمیہ نے اس زیادتی کا انکار کیا ہے پھر اس پر معنوی اعتراض کیا ہے کہ دوسرے پر رقیہ کرنا یہ تو اس پر احسان کے قبیل سے ہے بخلاف مسترتی کے کہ وہ دوسروں سے اپنی حاجت کے رفع کا طالب ہے، اور خود نبی کریم ﷺ نے رقیہ کیا ہے، مگر ان اعتراضات میں کوئی وزن نہیں ہے، سعید بن منصور ثقہ راوی ہیں اور ثقہ کی زیادتی معتبر ہے اور کبھی رقیہ کرنے والا اپنے رقیہ پر اعتماد کر لیتا ہے اس لئے سدا للذریعہ لایر قون کہا اور نبی کریم ﷺ میں اس کا احتمال نہیں ہے اس لئے آپ ﷺ رقیہ کرنے کے باوجود سید المتوکلین ہیں۔

سبعون ألفاً: ابو ہریرہ کی حدیث مسند احمد میں ہے کہ اس کے بعد میں نے اللہ سے زیادتی کی

درخواست کی تو وعدنی ربی أن یدخل الجنة من أمتی سبعین ألفاً مع کل ألف سبعین ألفاً۔  
وسندہ جید۔ اسی طرح ترمذی نے ابوامامہ سے نقل کیا ہے کہ: وعدنی ربی أن یدخل الجنة من  
أمتی سبعین ألفاً مع کل ألف سبعین ألفاً لا حساب علیہم ولا عذاب وثلاث حثیات  
من حثیات ربی۔ اس لئے حدیث بالا کا مطلب یہ ہوگا کہ ستر ہزار کا داخلہ بایں اوصاف اصالت ہوگا  
اور ان دونوں حدیثوں میں جو اضافہ ہے ان کا داخلہ تبعاً و ضمناً ہوگا۔

لا رقية إلا من عين أو حمة: عین نظربد، حمة بضم الحاء وتخفيف الميم بمعنى السم  
حمة بمعنى ذو حمة كالعقرب أي لا رقية إلا من لدغ ذي حمة أو إصابة عين۔ اللہ تعالیٰ  
نے ارواح میں طرح طرح کے آثار و خواص پیدا کر رکھے ہیں ان سب کی تاثیرات باذن خداوندی ہوتی  
ہیں اور اس کے لئے اتصال جسمانی ضروری نہیں ہے بلکہ صرف سامنا ہو جانے سے اثر ہو جاتا ہے، کبھی  
نظر پڑنے پر، کبھی صرف توجہ کرنے سے، اسی طرح یہاں روح اثر انداز ہو رہی ہے مگر آنکھ کے واسطے  
سے اس لیے اس کی نسبت آنکھ کی طرف کر دی گئی، اس حدیث میں دوسری بیماریوں کے رقیہ کی نفی نہیں  
ہے بلکہ یہ نفی کمال کے اعتبار سے ہے یعنی لا رقية أولى ولا أنفع منها في العين والحمة۔

### باب ”یکون هذه الأمة شطر أهل الجنة“

حدیث عبد اللہ بن مسعود، وأبی سعید رضی اللہ عنہما

منی میں یہ واقعہ پیش آیا جب آپ ﷺ خیمہ میں مقیم تھے۔ ادم: چمڑا، الرقمة والرقمتان

ہما الاثران فی باطن عضدی الحمار وقیل ہی الدائرة فی ذراعیه۔ (نشان)

بعث النار: بعث معنی میں مبعوث کے ہے، وہ حصہ جو جہنم میں داخل ہوگا۔

من کل ألف تسع مائة وتسعة وتسعين: ہر ہزار میں نو سو نواوے ہے، ابوسعید، عمران بن  
حصین، ابن عباس، عبد اللہ بن عمرو بن العاص، ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کی احادیث میں بھی اسی طرح ہے،  
ابو ہریرہ کی ایک روایت میں: من کل مائة تسعة وتسعين ہے سو میں نواوے کا تناسب ہے، ممکن  
ہے کہ وہ وہم راوی ہو، احتمال کے طور پر کہا جائے کہ جب بعث نار میں کفار و عصاة مؤمنین دونوں داخل

ہوں، تو ہزار میں نو سو نواوے کی نسبت ہوگی اور محض عصاة مؤمنین کی نسبت سے سو میں نواوے کی نسبت ہوگی۔

فإن من ياجوج وماجوج ألف ومنكم رجل: ألف ورجل مرفوع وهو صحيح تقديره أنه بالهاء التي هي ضمير الشأن وحذفت الهاء وهو جائز معروف، المراد بياجوج وماجوج هم ومن كان على الكفر كما أن المراد بمنكم من كان على الإيمان. ياجوج ماجوج: حضرت سمرہ کی حدیث مسند احمد میں ہے کہ یافث ابوالترک ہیں اور یاجوج ماجوج انھیں کی اولاد سے ہیں، ان کی شکل و صورت اور ان کے کان وغیرہ کے اوصاف میں ابن جریر نے وہب بن منبہ سے ایک اثر نقل کیا ہے، ابن کثیر کہتے ہیں: فیہ غرابة ونكارة. اس طرح ابن ابی حاتم نے ان کے بارے میں احادیث غریبہ نقل کی ہیں: لا یصح أسانیدھا. اسی طرح امام نووی نے بعض حضرات سے نقل کیا ہے کہ آدم سے پیدا ہیں مگر حواء سے نہیں بلکہ آدم کا احتلام مٹی میں مل گیا اس سے یہ پیدا ہیں اس کے بارے میں کہا: هذا قول غريب جدًا لا دليل عليه لا من عقل ولا من نقل.

إن زلزلة الساعة: کی تفسیر میں مفسرین کی دو رائیں ہیں۔ (۱) نختہ اولیٰ کے وقت واقعہ زلزلہ آئے گا اور حاملہ کا جمل گر پڑے گا اسی طرح مرضعہ اپنے بچہ کو دودھ پلانا چھوڑ دے گی۔ (۲) نختہ اولیٰ کے بعد، مگر اس وقت زلزلہ کے آنے اور حاملہ کے حمل کا اور مرضعہ کا وجود نہیں ہوگا تو ان حضرات نے ان سب کو تمثیل پر محمول کیا ہے۔ قال النووي: على الثاني يكون مجازاً لأن القيامة ليس فيها حمل ولا ولادة وتقديره ينتهي به الأحوال والشدائد إلى أنه لو تصورت الحوامل هناك لو ضمن أحمالهن كما تقول العرب أصابنا أمر يشيب منه الوليد يريدون شدته (نوي: ۱/۱۱۸) اور حدیث کا ظاہر تو یہی ہے کہ اس سے مراد نختہ اولیٰ کے بعد کا زمانہ لیا جائے، حافظ ابن حجر کہتے ہیں کہ آدمی جس حالت میں مرتا ہے اسی حالت میں اٹھے گا اس لئے حاملہ و مرضعہ کو اپنی حقیقت پر محمول کیا جائے، زلزلہ سے مراد آسمان کا ٹوٹ و پھوٹ جانا ہے، اور یہ بھی ممکن ہے کہ زمین کا واقعی زلزلہ مراد ہو چونکہ یہ سب ایک دوسرے سے قریب ہوں گے، فإنما هي زجرة واحدة فإذا هم بالساهرة. ساهرة: سے مراد ارض



موقوف ہے، گویا دونوں ایک ہی ہیں۔

انہی لا طمع ان تکنوا نصف اهل الجنة، شطر اهل الجنة : جس طرح ثلث کے بعد نصف کی بشارت دی گئی اسی طرح اس کے بعد دو تہائی کی بشارت دی گئی اور کہا گیا کہ اہل جنت کی ایک سو بیس صفیں ہوں گی جس میں اس امت کی اسی صفیں ہوں گی۔

وصلی اللہ تعالیٰ علی خیر خلقہ محمد و علی آلہ و صحبہ اجمعین۔

